

Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político

PODER Y CONFLICTO

ENSAYOS SOBRE CARL SCHMITT

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

BIBLIOTECA NUEVA

ACCESO ABIERTO

PODER Y CONFLICTO
Ensayos sobre Carl Schmitt



Biblioteca Saavedra Fajardo
de Pensamiento Político
dirigida por
José Luis Villacañas, Antonio Rivera y José Javier Ruiz



JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

PODER Y CONFLICTO
Ensayos sobre Carl Schmitt

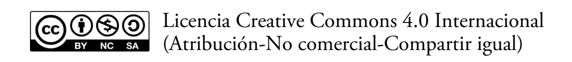
BIBLIOTECA NUEVA





Cubierta: José María Cerezo

Este libro ha recibido una ayuda de la Fundación Séneca-Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia. Programa de apoyo a la Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales PCTRM 2003-2006.



Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-845-3
Depósito Legal: M-50.635-2008

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice




digitalia
www.digitalia.us

Prólogo

Este libro va dedicado a Román García Pastor. En realidad, él debía haberme antecedido en la publicación de sus estudios sobre el controvertido Carl Schmitt, pues sobre él prepara desde hace tiempo una tesis doctoral. Con frecuencia, vemos que profesores de Segunda Enseñanza, dotados de una gran capacidad e inteligencia, no pueden desplegar sus estudios, mientras la Universidad malvive en una atmósfera jerarquizada e insana. El de Román García es uno de esos casos lamentables. Desde aquellos primeros años 90, hemos discutido con pasión sobre nuestro personaje, sus relaciones con H. Ball, con W. Benjamin, con M. Weber, con W. Rathenau y con muchos otros y, de estas discusiones, brotó el libro que le dediqué a Ramiro de Maeztu pues, a su manera, fue el primer receptor de estas ideas en España. Nada de lo que pueda escribir aquí es ajeno a todas aquellas intensas conversaciones, por lo general nocturnas, por las calles de Murcia, que el propio Carl Schmitt había visitado por los años 50, invitado por Enrique Tierno Galván, entonces profesor de Filosofía del Derecho Político en nuestra universidad. Allí pudimos hacernos eco, como si compartiéramos un *arcanum,* de la influencia de Schmitt sobre la intelectualidad española de izquierdas y derechas, y no sólo sobre Manuel Fraga y Javier Conde, como una tendenciosa interpretación quiere mantener. En realidad, nos fascinaba la capacidad de este escritor —esta es la mejor caracterización que podemos darle— para influir en la derecha y la izquierda, y exploramos la versatilidad de su pensamiento en todas las direcciones, desde su anticapitalismo hasta su realismo político.

Nuestro acuerdo era más emocionante cuando nos preguntábamos qué habrían hecho en una situación parecida a la suya los que lanzaban condenas perentorias y sumarias sobre su figura. Sin duda, entonces nos pusimos a leer a H. Melville y nos parecía que, más que Benito Cereno, Schmitt era un seguidor del capitán Ahab y que siempre persiguió, a través de peligrosos abismos morales y aguas pantanosas, clavar su arpón en el corazón del



poder. Porque el poder como realidad trascendente a la finitud humana le fascinó hasta extremos que no se pueden comprender entre nosotros. Desde este punto de vista, Schmitt es un personaje sobrecargado de patetismo y su mera presencia alcanza las dimensiones de lo perturbador. Objetivamente, pactó con el poder más terrible que ha padecido la humanidad, pero subjetivamente no se puede decir que estuviese dirigido por una intención perversa y malvada, ni que su mente fuera la de un criminal. La gente que podía compartir sus presupuestos se acabó quizá con Bismarck. Desde entonces, el poder debe revestirse de un humanitarismo que a Schmitt le pareció cínico, hipócrita y perverso. Él constituyó ese tipo realista de acompañante del poder que da verosimilitud al descarrío, que obliga a los tibios a preguntarse si lo que sucede no tendrá, a pesar de todo, algún sentido, aunque esté ordenado por una cuadrilla de criminales. En él, las cualidades morales y las intelectuales no están acompasadas, pero dejar de leer sus textos con atención porque mantuvo actitudes y conductas inaceptables sería confundir las cosas. El poder, para muchos, puede ser lo más diabólico en el ser humano, pero desde Maquiavelo una serie ininterrumpida de escritores ha intentado conocerlo, a costa de poner en peligro la propia sustancia moral. Parece que Schmitt es uno de ellos, y jamás dudó de que su viaje fuese transparente, mientras juzgaba que los demás lo intentaban camuflar bajo ideologías que sólo podían engañar a los ilusos.

Esta forma de ser, que obtiene sentido desde el desnudo *pragma* del poder, como diría Max Weber, ajeno a toda norma trascendente a la pura facticidad existencial, nos resulta ajena. Sin embargo, muchas veces Román y yo hablamos de las posibles enseñanzas particulares, positivas o negativas, que un pensamiento como el de Schmitt podría tener para nuestro presente. Desde el punto de vista de la política internacional, comprendíamos que su diagnóstico sobre la ideología imperial humanitaria de los Estados Unidos era acertado, pero su relación con Inglaterra estaba atravesada por una fijación con Disraeli que dice mucho de su condición de *parvenu* y de su ideal de consejero del soberano. Su teoría de los grandes espacios, sin duda, nos pareció que ofrecía su mayor problema político al presente y vimos aquí su legado más actual, tomado demasiado al pie de la letra por S. Huntington.

Muchas otras veces iluminamos el presente español desde su trabajo *Legalidad y Legitimidad* e identificamos el peligro de que las instancias constituidas se lancen contra la propia instancia constituyente, rompiendo con ello los consensos básicos del sistema político español. Entonces aprendimos con toda claridad que si el Estado no se defiende políticamente, alguien pronto ocupará sus espacios, pues el poder no conoce vacación. Tales escenarios se han venido agravando, por la deslealtad intrínseca y propia de una cultura política —como la española— que no conoce la forma jurídica ni se



ha organizado en instituciones estables y prestigiosas jamás, que no ha tenido otro horizonte que el actualismo soberanista generalizado, ya sea de la gran nación o de las pequeñas naciones, y que ha lanzado siempre las culpas sobre los otros, y no sobre su ignorancia y violación continuas del principio de realidad.

Sé, amigo Román, que recojo bien nuestras inquietudes de entonces y de ahora, refrescadas en tantas conversaciones con Javier Benet, con Miguel Corella, con Antonio Rivera, con tantos otros. Hoy, lo sabemos, las cosas siguen ahí, pero han cambiado. Desde hace mucho tiempo, hemos reflexionado sobre el proceso de Weimar y hemos visto cómo se parece al que en nuestros días tenemos ante los ojos. Weimar es el más ejemplar de todos los procesos de quiebra de consensos básicos y de la destrucción de toda estabilidad política. Esto sucede cuando poderes que no mantienen lealtad al poder constituyente alcanzan posiciones decisivas desde las que pueden erosionar el sistema completo a su favor. Y su favor es sencillamente la carencia de estabilidad, pues esto le dará una nueva oportunidad histórica a su actualismo soberanista y megalómano, cuyas nulas oportunidades de triunfo alimentará el resentimiento y el victimismo por otro siglo. Tal cosa sucede a los políticos y colectivos que, en su más íntima conciencia, ya se saben incapaces de una construcción histórica soñada, y juegan más a la desesperación que a la ordenación. Las reflexiones de Carl Schmitt sobre el conflicto interno y las guerras civiles nos mostraban algo que ignoran los aprendices, los románticos, los oportunistas, los que se niegan a identificar en la historia un principio de realidad tan compacto como la materia física: que el conflicto es una de las formas de la unidad, aquella que no se ha dotado todavía de forma jurídica. Sólo la megalomanía paranoide, y la falta de una adecuada conciencia moral que implica, con el desprecio ingente de los que no son de los *nuestros*, que concede siempre la culpa a los otros mientras mantiene intacta la inocencia propia, puede aconsejar que la única solución al conflicto de una unidad no reglada es o la imposición autoritaria o la separación de realidades que ninguna fuerza divina ni humana pueden hacer que vivan de espaldas.

Cuando miramos el presente español con las categorías de Schmitt, sin embargo, todavía comprendemos mejor nuestra patología: sea como sea, para muchos ciudadanos de este país, lo español o algunas de sus formas es objeto de un odio existencial que lo convierte en enemigo. Tal condición puede implicar la muerte en una terminal de aeropuerto, en el aparcamiento de unos grandes almacenes, o en el propio vestíbulo de tu casa, con un tiro en la nuca o una bomba lapa. Pero también siguen vigentes otras formas menos violentas de conducta, como el desprecio, la descalificación moral, la condena religiosa o el anatema. Tenemos que superar estas actitudes



si queremos desarmas las otras, pues son grados de una misma escala. Sin duda, este ensayo viene escrito desde estas evidencias, y creo que más allá de Schmitt, he querido mostrar que estas enfermedades psíquicas son proporcionales a la falta de consistencia de las personalidades que la padecen. Faltos de otra manera de obtener identidad, echan mano de lo que jamás falla, del odio a un enemigo total que mantenga su angustia de forma perenne. Así ofrecen consistencia a un carácter en lugar de forjarlo desde estructuras positivas, activas, cooperativas.

Cuando un Estado como el español alberga en su seno a personalidades de esta naturaleza, asentadas en el odio existencial, sólo tiene un camino: extremar su calidad democrática, su rigor moral y político, seleccionar de la mejor manera posible a sus representantes, cumplir escrupulosamente y de forma convencida con ese modelo superior de civismo que el odio jamás puede entender, el derecho. Si la trayectoria de Schmitt enseña algo, *ad contrarium,* es que esa declaración de hostilidad total que lanzan algunos contra España y los españoles no puede ser ni aceptada ni contestada por el Estado con una simétrica declaración. Contra los nacionalismos no es eficaz un nacionalismo mayor. El Estado no tiene enemigos entre sus ciudadanos porque es una instancia de mediación y no se dirige a nadie sino con la ley en la mano; jamás de forma inmediata, desde la afirmación o la negación existencial que implica la violencia física desnuda. Y esta doctrina deberá mantenerla España durante milenios si fuera preciso, setenta veces siete, con nervios de acero y con la certeza de que un Estado basado en el derecho no será jamás confundido, como ya enseñó una larga tradición de seres humanos sensatos, desde san Agustín a Kelsen, con una cuadrilla de bandidos. El día que se revoque esta doctrina todo estará entregado, España habrá recaído en su vieja debilidad y los que se sienten alguien, porque declaran sentencias de muerte indiscriminadas o porque expresan su odio y su desprecio de forma grosera, confirmarán su propio supuesto de que tienen enfrente un enemigo abatible.

Pero el Estado de derecho no es el fundamento. Más básico es lo político. Con mucha claridad recuerdo las veces que hemos concluido que la forma de vida del Estado es la más anti-natural que el ser humano conoce, pero no hay mejor manera de neutralizar la violencia y de limitar las actitudes arbitrarias que los seres humanos suelen dedicarse. Para eso, el Estado tiene que ser legítimo y para serlo ha de reposar sobre un consenso mayoritario básico que ha de hacerse presente y visible de alguna manera. En muchas ocasiones hablamos Román y yo de que el prestigio internacional de un Estado es parte sustancial de su poder constituyente y que un Estado que carezca de una política internacional consensuada y estable está condenado tarde o temprano a sacudidas terribles y trágicas. Basta recordar nuestra his-



toria más reciente para verlo y nadie agradecerá bastante el papel del rey Juan Carlos en este sentido. Pero no basta la continuidad de una presencia ejemplar en los escenarios de la representación política y de la identidad simbólica. Hasta el presente, España ha sido incapaz de obtener ese profundo prestigio de forma nítida en las cancillerías, porque ha dado bruscos bandazos entre una política megalómana —que nunca podrá realizar— y otra sin definición, que le ha dejado a solas con sus demonios internos, por lo general excitados por la fase expansiva de poderes menores que saben que su victoria está asegurada a la larga sin el prestigio internacional del Estado. La responsabilidad del último gobierno Aznar en este escenario es muy grave y ha contribuido a romper los consensos básicos más que ninguna otra política. Así las cosas, la única posición sensata es considerarse un socio de poder medio, fiable, sincero y franco de las potencias europeas y lograr con todas sus fuerzas, y con nitidez de principios, el mejor espacio cooperativo e integrador en el mundo atlántico, desde la Patagonia hasta Alemania pasando por Washington. Ese es, por decirlo con Schmitt, nuestro gran espacio y ahí debemos hacer valer con coherencia principios normativos y prácticas cooperativas sinceras. Tal política será la única que haga posible un consenso equilibrado entre las fuerzas políticas, tanto de carácter estatal como regional.

Pero todavía queda lo político como actividad que quiere impedir por todos los medios pacíficos la escisión del cuerpo político entre el amigo y el enemigo interior. Respecto a este punto, no basta con la resistencia jurídica e institucional contra la declaración de guerra que instituciones democráticas y personas sufren por parte de minorías fanatizadas y por ideologías arcaicas. Es preciso mostrar que el Estado tiene solución y respuesta a las demandas legítimas de respeto y protección de lo diferente y minoritario. Sin esto, esas minorías se sentirán en peligro existencial y será difícil que no sean presa de la angustia que implica el miedo a la desaparición. Pero es preciso convencerlas de que hay que llegar a un punto medio de encuentro, porque ellas también encierran en su seno minorías que serían condenadas a la existencia angustiosa, desprotegida y sin derechos en caso de una separación de la unidad del Estado.

En este aspecto, esta historia de Schmitt muestra la grandeza de la historia alemana y europea y todavía —en sentido contrario— nos ofrece un modelo que España quizá algún día consolide: el de que los traumas históricos sólo se resuelven con políticas equilibradas y que el flexible modelo federal es el mejor para garantizar la búsqueda de un equilibrio querido por las partes, co-realizado por ellas y compartido de forma leal, que ofrece garantías a las minorías nacionales en el Estado, pero también a las minorías pro estatales que aquellas albergan en su seno. Alemania logró recuperarse de la herida nazi —que parecía mortal— por ese camino, y Europa lo ha he-



cho también inspirada por el mismo espíritu. España, a pesar del caos de La Gloriosa, se ha entregado sin decirlo a practicar esta solución, asentando la evidencia de que los traumas que siguieron a 1875, tan terribles, tuvieron en su origen el fracaso de una equilibrada solución federal. La constitución existencial de España es federal y no hay más que mirar su escudo para darse cuenta de que vivimos en el Reino Unido de España. Sin embargo, la aceptación de este modelo ha sido vergonzante y por eso corre peligro de ser sobrepasado por la erosión de las minorías nacionalistas, cuya búsqueda desesperada de la homogeneidad en sus territorios es el mayor peligro y el mayor obstáculo para la forma federal. Esta búsqueda transforma las simpatías que despierta su protección en reservas frente a sus excesos y rechazo bien fundado de sus proyectos soberanistas. En suma, no están dispuestas a reconocer y conceder en sus territorios lo que el Estado les ha reconocido a ellas. Sin alterar casi nada en la práctica, sin embargo, se podría inspirar una reforma constitucional que ofrezca a los españoles la forma política de que goza Alemania, Austria y otros países. Esta estructura federal, que dejaría claras las competencias propias de la unidad de pueblo, y las competencias de los poderes plurales, y que exigiría al poder público una finalidad protectora y no agresora, capaz de reconocer la heterogeneidad y no de crear a la fuerza homogeneidad, es la que nos reconciliaría no sólo con nuestro pasado, sino con nuestro futuro, en una Europa potencialmente federal. Sobre esta política se podría alcanzar un consenso básico visible tanto en política interior como exterior, capaz de permitir que España se enfrentara a un nuevo impulso civilizatorio, estancado desde la segunda legislatura del gobierno Aznar.

Esta lógica tiene hoy un obstáculo fundamental: el nacionalismo central que sin decirlo quiere regresar a un modelo exclusivamente descentralizado, y los nacionalismos periféricos, que saben que no tendrían razones para oponerse a un modelo histórico prestigioso, formal, que desde antiguo se entregó a la defensa de la libertad política, y que ha equilibrado siempre los poderes y las libertades. Como ha demostrado el caso de Quebec, el prestigio del federalismo vence las posiciones de los secesionistas porque nadie entiende que un modelo tan equilibrado, capaz de reconocer la heterogeneidad, sea sustituido por un modelo más atrasado de homogeneidad, que reproduce todos los problemas y conflictos a su propio nivel. Mientras los dos grandes partidos políticos españoles no hagan una oferta seria en este sentido, los nacionalistas percibirán que España está a medio hacer y, en este escenario, alientan sus ilusiones de que todo es posible todavía. Por lo demás, la forma federal no es dogmática y consiente el rótulo de Reino Unido de España como la mejor expresión de su propia historia. Con demasiada frecuencia hemos visto en los últimos tiempos que el poder neutro del rey



es el mejor índice del prestigio internacional y de visibilidad del cuerpo político, y no podemos ni imaginar hasta dónde caerían ambas funciones en caso de ser detentado por un político desgastado por la retórica partidista y nombrado por un parlamento con mayorías frágiles. Por no hablar del efecto letal de un presidente populista para los equilibrios federales.

Este libro quiere mostrar que cuando partes en conflicto se perciben como autorreferenciales, se encierran sobre sí mismas e interpretan desde sí la conducta, intenciones y aspiraciones de la otra, ambas se convierten en enemigos de forma inexorable. Entonces la escalada de la violencia ya es inevitable. Más allá de las instituciones, de los equilibrios, de los poderes, el espíritu federal se niega a encerrarse en un solipsismo y parte de la convicción de que no se puede eliminar al otro, sin eliminarnos también a nosotros mismos. En este sentido, ofrece garantías de equilibrio y de cooperación, porque sabe que nadie puede hacer el camino en soledad. Esta obra muestra que si no se asume esta lógica, sólo queda un camino real para unir a los espíritus: el del enfrentamiento, la escalada, la tensión y, en el extremo, del camino, la violencia. Entonces la complicidad en el crimen se muestra como lo más vinculante. Schmitt siguió este camino con una supuesta idea de realismo político. Pero ya no podemos engañarnos respecto a un hecho: gane quien gane entonces, será un vencedor cuya única ley es la del más fuerte. El hegelianismo de la lucha a muerte, de la que surge el amo y el esclavo, es lo más opuesto a la lógica federal, que apuesta por la cooperación básica, normativamente fundada.

Querido Román: forma parte de las experiencias que nos constituyen como intelectuales españoles de nuestra generación la situación marginal. Marginal por tantas cosas, como se comprueba paseando en las noches de la dormida ciudad de Murcia, pero sobre todo porque en el mundo hacia el que vamos parece que es la propia inteligencia y meditación lo que sobra. Por lo demás, demasiado bien sabemos que los poderosos sólo escuchan a los más fieles; esto es, a sí mismos. Los poderosos son tanto más pequeños cuanto menos consienten la libertad a su lado. La dimensión conspirativa del poder en España impone al parecer ese tenebroso hábito de escuchar a los de la propia secta, que ahora tiene una traducción pública en la escudería o camarilla de algún director de diarios, de alguna emisora y cosas por el estilo. Durante años hemos visto cómo degeneraba la calidad de la democracia española y hemos comprobado que nada podíamos hacer. Mientras tanto, la Universidad que no se ha entregado a escribir columnas en los periódicos, se muere a la espera de un recambio generacional del que apenas sabemos nada. Naufragio con espectador es una vieja divisa, que por cierto surgió cuando la *res publica romana* se hundía. De forma general, al final de las conversaciones, invocábamos la famosa cláusula de Kant: «Fata volentem



docunt, nolentem trahunt.» Cuando recibimos su libro, H. Blumenberg nos convenció de que esa era la constitución de esta época tardía de una humanidad que empieza a percibir que quizá ya ha durado demasiado. Respecto a este punto final a veces nos gustaría tener la fe de Carl Schmitt, la más básica y personal, aquella fe hegeliana que confesó muchas veces: que Dios no puede abandonar el mundo. Pero sea como sea, en todo caso, ya no podemos compartir su más peculiar interpretación, esa que une lo divino al poder y a los poderosos de la tierra. Por lo que a mí respecta no puedo hacer del poder un esquema de la trascendencia de Dios. Aunque el poder acompañara al mundo hasta que se hunda en el día de las cosas finales, no por eso podemos afirmar que Dios no puede abandonar ese mundo. Sólo me está concedido pensar que Dios no abandonará el mundo mientras la gente sencilla y desprotegida esté amenazada por los oscuros manejos de los que siempre son demasiado poderosos. Es una paradoja. Dios no abandonará el mundo mientras parezca haberlo abandonado. De su incomparecencia surge la necesidad perenne de la norma. Es como el poder. Sabemos que es mejor que el caos, pero entendemos que siempre y todavía puede ser demasiado malo frente a lo que debería ser. Esta conciencia normativa también forma parte del republicanismo federal. Eso nos coloca en el otro lado de Schmitt, desde luego, y por eso estamos lejos de adorar a cualquier falso dios, a toda facticidad existencial. Es la única manera que conozco de mantener unidas la decencia y la inteligencia.



Introducción

1. Antiliberalismo

El propio Schmitt, que gustó de frecuentar los atajos existenciales para valorar su obra, podría sentirse satisfecho si calificáramos su producción con ese rasgo de flexibilidad con que él mismo caracterizó a la política católica, en aquella obrita fundamental que dedicara al *Catolicismo romano* y que luego analizaremos. Sin embargo, si nos limitáramos a ello, nos quedaríamos a mitad de camino. Flexibilidad, ¿para hacer qué?, tendríamos que preguntar. En los momentos de la suprema desolación —en los interrogatorios de Nürenberg—, esta misma flexibilidad fue juzgada por el propio autor como aventura intelectual. Entonces habló de la aspiración incumplida de llegar al despacho del soberano y se lamentó de quedarse siempre en la antesala. Luego haría una obrita sobre este particular asunto, en la que caracterizó su posición como «carente de poder»[1]. ¿Era entonces la suya una flexibilidad para llegar a ser consejero directo del poder? Cuando interpretó el cuento de Benito Cereno a su favor, incluso recordó que su flexibilidad le había llevado a ser el cautivo bajo el disfraz del capitán. Hay en esta alabanza de la flexibilidad un masoquismo bien comprensible, pues a fin de cuentas para 1945 Schmitt era algo más que un presunto culpable. En ese contexto debía llamar la atención del fiscal sobre el sencillo hecho de que nunca había pisado el *sancta sanctorum* del poder. ¿Pero está aquí la verdad, aquella verdad que Schmitt sabía tan distinta de la coherencia o de lo irrefutable?

Cuando hoy leemos su obra, la evidencia que obtenemos es la contraria. Salta a la vista que los fines de la producción intelectual de Schmitt son per-

---

[1] *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber,* Berlín, Akademie Verlag, 1994, pág. 11. «Ich habe keine Macht. Ich gehöre zu den Machtlosen».



manentes: la crítica al liberalismo con su noción de sujeto individual, privado, invisible a los demás, incapaz de intervenir en la configuración de la vida pública, incapaz de reconocer y de fundar autoridad, de entender el Estado y la política, de hacerse cargo de la esencia de la representación y de prever los problemas de largo alcance de la humanidad. Lo oportunista, el golpe bajo, fue identificar todo esto en 1938, cuando ya todo significaba otra cosa, como fruto del sutil *espíritu judío* de reserva mental contra el Estado, que atravesaba Europa desde Spinoza. Contra este punto ciego de la evolución moderna, contra ese liberalismo romo, hipócrita, neutral, que exige protección de un poder al que a su vez sólo le ofrece reservas sin lealtad alguna, contra ese hombre solitario que ya en *La Visibilidad de la Iglesia* fue igualado al protestante perdido en la nostalgia de Dios, contra esa figura humana encallada en los arrecifes de la historia por la pesada ancla del individualismo, Schmitt fue perseverante[2].

La flexibilidad de Schmitt es la propia de quien lucha contra un enemigo que, como aquella serpiente de la mitología india, puede asfixiarte de mil maneras. Para vencer a un mal flexible, las metamorfosis del liberalismo destructor de lo político, él mismo adoptó la flexibilidad. De hecho, todos los frentes de su pensamiento encaran un aspecto interno al liberalismo individualista moderno. El gesto es semejante al de su viejo corresponsal Leo Strauss. Sin embargo, mientras que este último encontró la fuente de su inspiración antimoderna en la filosofía clásica de la *polis,* y allí fortaleció su serenidad de *scholars*, Schmitt la encontró en los diferentes aspectos de la tradición romana, de naturaleza jurídica, activa y mundana —viril, la llamó sin tapujos en una obra inicial—. El confort teórico favorecía a Leo Strauss. Él se inspiraba en obras sistemáticas, en textos coherentes. Schmitt, por el contrario, bebía sobre todo en aguas de tradiciones históricas e institucionales y se movía en la cercanía peligrosa de los poderosos. Schmitt quería producir obras en una época aficionada al duelo y la tristeza. Maquiavelo, para él, siempre fue alguien más que el *escritor* de *El Príncipe* y no siempre vivió en San Cacciano. En cierto modo, él no era su hermeneuta, sino su seguidor. En el diálogo sobre el poder de 1949 se pudo presentar como alguien que compartía su destino de oscuridad, postración y fracaso.

Quizás esta diferencia nos conduzca a otra de suficiente peso. Leo Strauss siempre se encogió de hombros ante la pregunta decisiva: ¿Cómo los textos de los clásicos iban a abrirse camino hasta la realidad histórica, hasta la práctica? Ésta no era precisamente una cuestión que se pudiera decidir desde el comentario filosófico. Los textos se comentaban, se re-escribían.

---

[2] Se trataba así no sólo de una crítica política. Cfr. Heiner Bielefeldt, «Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Systematic Reconstruction and Countercriticism», en *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism,* ed. por David Dysenhaus, Duke, 1998, pág. 25-36.



A través de esas discusiones —pensaba Strauss— se formaban *elites* que, a su vez, criticaban el régimen imperfecto de nuestros Estados[3]. La filosofía era para Strauss un último horizonte normativo y fecundaría la vida política del futuro en la medida en que sus textos y sus argumentos sobrevivieran. Esta serena actitud no es la de Schmitt. Su *pathos* no es el estoico, sino el del hombre activo. Su juventud fue la del expresionismo, no la de un judaísmo que, cercano a F. Rosenzweig, buscaba una estrella de redención en el comentario, lejos de los escenarios del dios mundano y exigente del Estado. Al contrario: el joven Schmitt denunciaba la romántica huida del mundo, al estilo de Schelling, de la que el pensamiento judío de primeros de siglo le parecía una variante. Los elementos antimodernos, en los que ancla el pensamiento de Schmitt, debían sobre todo inducir a la acción contra el liberalismo. Schmitt está interesado en la formación de un sujeto político. Strauss, más humilde, pero en este gesto él mismo liberal[4], se despreocupaba del sujeto político y sólo aspiraba a que no muriese una norma ideal del filósofo y su tensión insuperable con el espacio público de la ciudad.

Así las cosas, en la lucha contra el liberalismo individualista, que también es la lucha contra el capitalismo occidental, contra el parlamentarismo de la discusión pública y del pacto secreto como procedimiento moderno de acción entregada a los fines de los individuos y a sus intereses, Schmitt sólo encontró apoyo en dos fuerzas históricas muy cercanas: la tradición católica romana y el mito como expresión vitalista de la inmediatez de la existencia en la Tierra. No se trataba de dos fuerzas aisladas. Eran tan cercanas y estaban tan vinculadas que muchas veces Schmitt se mantuvo indeciso respecto a cual de las dos dominaba la constelación histórica. En cierto modo, formaban parte de la misma geografía conceptual, abrazadas en una peculiar dialéctica. Su origen podía ser descrito con plena conciencia y, de hecho, lo fue a su manera, en esa obra tardía que se llama *Teología Política II.* Pues Roma había sido capaz de trascender la pluralidad del mito en la *ecumene,* la guerra en la *pax,* la violencia en el orden jurídico y Júpiter en el Dios-hombre encarnado. Convencido como estaba de que estas fuerzas, tensiones y procesos eran más sustanciales al ser humano que la epidérmica transformación cultural moderna, antimitológica y antijurídica, la obra de Schmitt consistió en interpretar aquellos dos elementos, el mito y el derecho, con la flexibilidad suficiente como para afilar sus armas contra el libe-

---

[3] Cfr. para Leo Strauss, Antonio Lastra, *La naturaleza de la filosofía política*, Res Publica, Murcia, 1999. Igualmente, *Straussiana*, Res Publica, núm. 8, Murcia, 2002.

[4] Cfr. Robert Howse, From Legitimacy to Dictatorship, and back again. Leo Strauss's Critique of the Anti-liberalism of Carl Schmitt, en *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism,* págs. 56-91.



ralismo. Él buscaba un *kairós* propicio en el que poder actuar desde *su* verdad. Unas veces invocó la *complexio oppositorum* del derecho, de la política, de la institución, de la representación. Otras veces escindió los contrarios en juego para disponerse a un conflicto mítico de potencias, del que siempre pensó en la síntesis resultante. Esta búsqueda de la ocasión ofrece a su obra ese aspecto de oportunismo que ha sido señalado por Karl Löwith en un artículo memorable. Esa búsqueda de una ocasión para lo que él consideraba una verdad constituyó su peculiar aventura. Pero nadie puede dejar a un lado la impresión de que Schmitt, justo en ese antiliberalismo, era guiado por una verdad y que esa búsqueda de la ocasión obedecía a una *ratio* histórica.

No quiero defender que la tradición romana y el mito jueguen en sus manos como dos lanzas de igual jerarquía, como dos herramientas que se emplean, a su vez, de forma oportunista. He hablado de *complexio,* de dialéctica, de flexibilidad y de *kairós,* no de oportunismo. Ambas actitudes tienen un punto en común: juegan en tiempos que se reconocen indomables en su especificidad, en circunstancias históricas determinantes de la acción, en aquello que siempre se consideró dominado por la situación y la fortuna. Presionado por estos contextos, un oportunista, sin embargo, cambiaría los fines. La flexibilidad propia de la lucha ideológica de Schmitt cambia sólo determinadas insistencias y subrayados en los medios. La lógica sigue operando, sin embargo. Se puede confiar en la dualidad o en la *complexio,* en la decisión soberana o en el orden concreto, en el estado del excepción o en el estado de normalidad. Pero no nos podemos quedar en una de estas unilateralidades. *Ab integro, ordo,* esta sería su divisa. Siempre que hay dualidad, emergerá orden; siempre que haya orden es porque en el origen hay dualidad o conflicto. La verdad del orden, por tanto, estaban en el conflicto que había superado. Esta tesis hermanó para siempre a Schmitt con Maquiavelo. Todos estos elementos obedecen a las leyes de una continua metamorfosis, pero no lindan con la desnuda contradicción ni se reducen a ella. Son un movimiento, no un estado. Por eso, el pensamiento de Schmitt no es sólo del Estado, sino de la política, de las condiciones de ese mismo Estado y, llegado el caso, como G. Duso se encargó de demostrar hace mucho, de lo que hay más allá del Estado, *oltre l'Estato*.

En la medida en que la lucha ideológica tenga una inspiración constante, responderá a un espíritu filosófico. Sin ninguna duda, la flexibilidad de los medios polémicos en Schmitt posee un espíritu que encierra lo específico de la esfera de lo político. Su verdad era que el liberalismo no conoce esta esfera, central, propia y necesaria del mundo histórico. Lo mítico, sin embargo, le parecía como un seguro de inmortalidad de lo político. El derecho, *nomos* o *ius,* era para él, por el contrario, la aspiración por la que el mito y el conflicto quedaba reflejado, ordenado y expresado en una justicia, tras-



cendido en una idea. En este sentido, y en el manejo de las armas de la tradición romana y del mito, Schmitt siempre concede a la tradición romana la primacía porque ella, y sólo ella, supo encontrar la manera de transformar el mito en teología, la fuerza de la vida de la tierra en derecho, la guerra en institución. Sólo ella impulsó los procesos de transformación de la lucha en derecho. Curiosamente, el catolicismo, con su Trinidad, le parecía la síntesis más sutil de un dualismo natural, inmanente a la tierra, con un monismo final, sin el cual el tiempo y la historia no pueden albergar un sentido unívoco de lo sagrado. Con demasiada transparencia, descubrimos entonces tras esa Trinidad no sólo la dialéctica hegeliana, sino la matriz de toda filosofía de la historia.

2. La imposibilidad de la muerte de Dios

Me gustaría defender que el primer espíritu que anima la obra de Schmitt procede de su voluntad de erigir una teología política tras los efectos destructores de la irrupción de la individualidad liberal —y sus aliados, la *ratio* técnica y económica absoluta, el nihilismo capitalista— propia de la modernidad. En la conferencia de Barcelona sobre la época de las neutralizaciones se resume su teoría de la modernidad de la forma más radical, como destrucción del espíritu por el espíritu de la técnica. De ello hablaremos en otro capítulo. Mas el espíritu de la técnica era el individualismo fáustico, que termina por arrasar el campo de las creencias y de la cultura hasta dejar al ser humano en la barbarie de la omnipotencia de los medios y la impotencia de los fines objetivos, ahora ya reducidos a meras pulsiones subjetivas. Con aquella frase, *ab integro ordo,* aplicada a la modernidad, Schmitt señalaba al enfrentamiento entre sí de las potencias arcaicas de la vida en su grado cero, como potencias de la nada dispuestas a afirmarse en la desnuda expresión de voluntad, con toda la virulencia de la barbarie carente ya de mediaciones. A ese momento obedecía la categoría nietzscheana de la voluntad de poder. Esa lucha sólo podría ser espiritualizada mediante formas muy primarias de mito, cercanas a la desnuda afirmación de la vida en su propia animalidad. Más allá de Schmitt, en todo caso, ya Nietzsche había anunciado que no había que excluir el hesiódico mito de las razas, el más antiguo, como fuente de orden. Y eso es lo que sucedió al final.

Pero todavía estábamos al principio. En cierto modo, el regreso al mito más elemental era el destino de la destrucción cultural que la técnica impulsaba desde hacía siglos sobre el mundo entero. El mito era el punto de refugio último del espíritu, su repliegue más cercano a la inmediatez de la vida, no su elemento definitivo. Schmitt, a diferencia de G. Sorel, siempre



consideró el mito como mero punto de partida de la teología, la fase previa de toda nueva teogonía, el regreso a la fuente inmediata de la vida propiciado por la capacidad nihilista de la técnica y su tabula rasa. Aquí Schmitt siempre siguió a Hegel, a quien secretamente consideró como el genuino pensador católico, el único que creyó que Dios no puede abandonar el tiempo histórico. Para los dos pensadores, el papel del filósofo tenía como principal obligación recordar y mantener la verdadera tradición. Su problema es, por tanto, cómo puede emerger la teología jurídica y política en una época *condenada* al mito y a sus luchas salvajes. Pero en todo caso, debería consumarse el proceso. En este sentido, desde muy pronto, Schmitt es consciente de que su teología política habría de pactar con una potencia negativa, peligrosa, dualista, que aspiraba bárbaramente al poder mediante la hegeliana lucha a muerte por el reconocimiento. Ingenuamente o no, Schmitt siempre supuso que habría un momento posterior a la lucha, el momento de la *ratio* jurídica del poder, de un orden político público que el liberalismo no podía fundar ni reconocer. Ahí se basaba su fijación por ese lugar, la antesala del poder.

Quizás no le faltó a la postre razón. Frente al más agudo de sus lectores, ese Walter Benjamin que le confesará admiración, Schmitt apostó por una teología política que, construyendo un orden soberano y unitario, síntesis del politeísmo dualista, rompía provisionalmente la tendencia endémica del mito a la lucha y al dualismo. Esa mediación, en cierto modo, es la rechazada por la igualdad entre mito y derecho sobre la que se basa el escrito de Benjamin *Über den Gewalt*[5]. Para el gran rival, el único que estuvo a su altura, en esa mediación del mito al derecho no se trasciende ni el mito ni la lucha, y por ello el estado de excepción es el estado de normalidad. Benjamin, parapetado en la trascendencia radical, confiesa a un Dios que no sabe de provisionalidades ni de paréntesis de la violencia del mundo, ni de esa falsa trascendencia del mito que se levanta sobre sus propias espaldas y que transforma la violencia en derecho. El suyo es un Dios que mira indiferente el orden natural de mediaciones de la inmanencia, en tanto que siempre brota de la sangre de los inocentes. Para Schmitt, católico, sólo existe la Tierra consagrada por el Dios-Hijo, y entonces la acción política, si ya no goza del orden sagrado del derecho, tiene que describir un pacto con la mitología política y su pluralismo, con la desnuda vida de la tierra caída, como única posibilidad de reconstruir la teología política de un derecho futuro más allá del conflicto inmediato y bárbaro. Su vinculación a la tradición ro-

[5] Cfr. Román García Pastor y J. L. Villacañas, «Walter Benjamín y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», en *Tierra, técnica, política: a partir de Carl Schmitt*. *Dàimon*, Revista de Filosofía, núm. 13, julio-diciembre, 1996, págs. 41-61.



mana procede de que sólo ella entregaba modelos suficientes y variados para inspirar esta transformación y esta dialéctica.

Buen lector de Nietzsche, y del tratado inaugural de la *Genealogía de la moral,* Schmitt no se hacía ilusiones acerca de la barbarie de los poderes del mito con los que se tendría que lidiar para reconducirlos a una *ratio* jurídica. Pero todavía no fue suficientemente agudo al valorarlo y sus juicios se quedaron cortos. Durante tiempo se atuvo al mito más constante, disciplinado, potencialmente jurídico, el mito de la nación, ese mito desde el origen preparado para formar un Estado y un *ius publicum europaeum*. Por eso se opuso a que los nazis tomaran el poder, porque sabía que ellos acabarían con el sueño del Leviatán[6]. Jamás supuso, sin embargo, que la barbarie triunfante fuese tan incapaz de comprender la idea de Estado, y la idea de un genuino derecho internacional y sus derivados. Siempre pensó que el bárbaro reconocería al jurista, no que iba a despreciarlo, amenazarlo, humillarlo. Por su parte, no fue muy inteligente confesar que el tirano puede ser halagado, engañado, traicionado y herido. De esta manera, cuando el genuino mito se presentó ante él, de la mano de los nacionalsocialistas, todavía pensó que podría reorientarlo hacia la teología política de un *Reich* y de un derecho internacional basado en los grandes espacios. A este tiempo adscribió su experiencia como Benito Cereno, el capitán rehén de los corsarios. Al menos entendió que debía intentarlo. La mejor obra también tenía que ser necesariamente la más ambigua y arriesgada. Allí se podía haber invocado la cita de Hölderlin, que tanta gente repite sin sospechar el sentido terrible que encierra: «Donde crece el peligro, allí crece también la salvación». El año 1933 era un buen contexto para esta frase y por eso Hölderlin se puso de moda. La relevancia existencial de este paso, y las consecuencias de su fracaso, las glosó el mismo Schmitt en *Ex captivitate Salus* y en *Glossarium*. Aquí no debemos insistir en este punto. Sólo debemos recordar que, en último extremo, su posición fue la de Hegel y su camino le llevaba a mostrar que la naturaleza, dualista y mítica, se tenía que trascender en justicia, derecho, sujeto y orden. En ese paso, que conducía a la auto-trascendencia de la tierra, Benjamin no podía seguirlo. Nadie le siguió finalmente. Dueño en exclusiva de la clave hermenéutica de su gesto, restó solo, ahora él también hundido en los terribles abismos de ilusión psicológica que había presentido en *La visibilidad de la Iglesia,* pero que en un exceso de optimismo sólo le había adjudicado a los protestantes seguidores de Kierkegaard.

[6] Para el antinazismo de Schmitt, cfr. el punto «L'anti-nazisme de Schmitt ne signifie pas républicanisme», en el trabajo de Olivier Beaud, «Légalité et légitimité», en el libro *Crise et pensée de la crise en droit, Weimar, sa république et ses juristes*, textos reunidos por Jean-François Kervégan, Teoría, ENS editions Lyons, 2002, págs. 141-144. Todavía matizaremos esta posición cuando analicemos el mito del *Leviatán*.



La pregunta central de toda esta historia es si, en su época —y en la nuestra—, se abría un camino alternativo al de la formación de un orden jurídico y un derecho internacional a través del mito, del conflicto, de la guerra de culturas o de barbaries. Cualquier observador de la época de Schmitt comprende que la única elección que se tenía a la mano era seleccionar el mito y el dios al que servir, fuese el que fuese, el de las razas o el de las clases, el de las naciones o el de las tradiciones, el del mercado o el del socialismo, desplegado con toda la fuerza y la violencia de su consecuente barbarie. Aquí las dos opciones más claras se enfrentaron. Walter Benjamin, por su parte, entendió que no se abría otro camino que elegir el enano apropiado para la inevitable teología. Él, refugiado en la teología negativa, interpretó la violencia que se desataba por doquier como algo divino y destructor, que daba muerte a un mito y a un dios con la potencia de otro, para que sobre la tierra sólo brillara por un instante la majestad del único Dios, el que reina sobre la catástrofe global del mundo, ese instante que es el verdadero estado de excepción del tiempo histórico y su cárcel inmanente.

La apuesta romana más profunda de Schmitt, su idea hegeliana, consistió en defender que Dios no puede abandonar el mundo —ni aun en las peores circunstancias. Esta posición, como es natural, le llevó a considerar como algo cercano a Dios a los peores impostores. Pero para él, alguna potencia, algún poder bueno y racional haría el papel de *katechontos,* detendría la catástrofe y mantendría el mundo con los contenidos espirituales trasferidos de la época anterior. La violencia del mito siempre habría de aspirar, por su telos inmanente hacia el espíritu, a fundar un derecho nuevo. Ésa era su creencia metafísica más básica y al parecer se quedó solo defendiéndola en medio de los asesinos. En el fondo, su visión más profunda siempre fue la anti-apocalíptica, y se negó a reconocer que cierta época era mejor juzgarla desde estos términos bíblicos. Schmitt defendió la inmanencia de Dios al mundo, la continuidad entre las potencias naturales y las potencias divinas, la naturaleza y la gracia, entre el Dios creador y el Dios salvador como garante del espíritu. Siempre fue trinitarista. En ningún caso creyó en la ontología del individuo, pues ese espíritu finito, para él, sólo era algo en la medida en que se abriese al espíritu objetivo. Pensar que el individuo *per se* podía alcanzar el espíritu era la mentira liberal, y a esos seres humanos los degradó con el nombre grotesco de *Buribunken*[7]. El 5 de agosto de 1948 escribió:

---

[7] En un artículo, publicado en la revista *Summa*, de 1918, págs. 89-106, Schmitt se reía de la expresión positivista de la vida burguesa, y de aquellos que fundan la «buribuncología» como ciencia que consiste en aspirar a mantener la identidad entre su vida y el registro de su



«Dios ha muerto significa: el espacio ha muerto, la corporeidad ha muerto» [G, 187]. Dios ha muerto pasaba a significar para él que la Tierra corpórea había muerto, con todas sus potencias. Nunca se dijo de forma más sucinta que entonces verdaderamente terminaría la religión del Dios encarnado. Pero, pensada de esta forma, la muerte de Dios es imposible y el cristianismo es verdadero mientras una brizna de yerba brote de la Tierra. ¿Es preciso que añadamos entonces que, para Schmitt, *Raum* quedaba simbolizado en Roma?

Este camino del mito al Dios del derecho se puede seguir en diversos contextos de su obra. El primero, a caballo sobre las obras de juventud —*El valor del Estado y la significación del individuo, Nordlicht* y *La Visibilidad de la Iglesia*—, es poco conocido y hace referencia a su peculiar hegelianismo, a su creencia firme en el Estado verdadero, que para él siempre fue la antiliberal Prusia. A este momento dedicaremos el siguiente capítulo. Para defender este Estado y lo que representaba, se opuso a la potencia hostil del romanticismo, que ya lo amenazaba desde dentro con los esquemas de la personalidad y de la arbitrariedad. Este será el objetivo de nuestro segundo capítulo. El turno a la crítica de la técnica, como potencia nihilista, afín al romanticismo, al capitalismo y al individualismo liberal, le llegará en nuestro tercer capítulo. El cuarto es el aspecto más frecuentado y hace referencia a su tratamiento del *Catolicismo Romano* justo en los años en que escribe el texto de la primera *Teología política*. Aquí, Schmitt, consciente de hasta qué punto todas esas fuerzas hostiles han mermado la idea de Estado, pretende reconducirla a su modelo originario, que no es otro que el del catolicismo romano. Todo este cosmos, que llega al cuarto capítulo, se puede entender como un diálogo secreto con Max Weber, en un intento de llevar más allá su crítica del presente y sus diagnósticos sobre la cárcel de hierro y el líder carismático.

Luego vino el tiempo de la indecisión entre el Estado y la política. Por un lado, Schmitt comprendió que la forma Estado tenía dificultades para imponerse en la época de la República de Weimar. En muchos de sus escritos de este tiempo, Schmitt extrajo las consecuencias de las posiciones ante-

---

propia vida, mediante una catalogación infinita de los actos perceptivos. Se trata de las proposiciones protocolares de Neurath y Schlick, base del positivismo. «Cada buribunco y cada buribunca está obligado en cada día de su existencia a escribir un diario», dice Schmitt. Entre estos seres humanos debe reinar la más completa tolerancia a la libertad personal. Se trata de la vida centrada en la propia subjetividad que Ch. Lasch ha caracterizado como narcisismo, última forma del liberalismo. Cfr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Francos de Sá, *O poder pelo poder, Ficçao e orden no combate de Carl Schmitt en torno do* poder, Tesis de la Facultad de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, págs. 130-132.



riores y elevó su conocida crítica al régimen democrático parlamentario, todavía liberal. Con esta forma parlamentaria de comprender la acción política, el Estado no podría ejercer sus funciones de *complexio oppositorum*. Schmitt creía que para ello se debía reintroducir un sentido unitario de la política, que se refleja sobre todo en la idea del poder constituyente de su *Teoría de la Constitución.* Este sentido unitario debía ser defendido por un presidente de la república como protector de la constitución y representante de ese poder constituyente que, llegado el caso, podría impulsar cambios constitucionales. Su crítica al parlamentarismo, su lucha contra Weimar, que también es una lucha contra las posibles salidas comunista y nazi del régimen, significaba el esfuerzo por salvar el Estado a partir de la figura de un soberano[8]. Pero en realidad, Schmitt tenía puestas pocas esperanzas en esta vía cuando comenzó a forjar su concepto de lo político, libro que reeditó en 1932. Sus tesis aquí implicaban que el soberano ya no podría ejercer su tarea de *complexio oppositorum* sin escindir a su vez la unidad política en amigo y enemigo. El estado de excepción en el que se expresaba el soberano ya no fue el previsto en la *Teología política,* una defensa del orden jurídico mediante su propia cancelación temporal y parcial. Ahora afectaba al sentido mismo del cuerpo político y lo debía reunificar tras la herida abierta al declarar a una parte enemiga. Poder constituyente era lo que quedaba tras la exclusión, tras la eliminación del enemigo interior, tras la escisión que no podía ser reconciliada.

Mas de la misma manera que sobre *El concepto de lo político* había proyectado todas sus posiciones anteriores, también concentró en él todas las soluciones. De forma esencial, esto significaba para él la renovación de un sentido del sujeto a través de la politización. Con ello, la época del liberalismo, romanticismo e individualismo estético, la época del nihilismo, llegaba a su final. Por eso, *El concepto de lo político* es una obra tan central en su trayectoria y a él le dedicaremos el quinto capítulo. A partir de aquí la decisión estuvo en la necesidad de elegir entre la diferencia amigo-enemigo fundante de orden. Para Schmitt no cabía duda de que la condición necesaria para este elección estaba en este punto: ¿quién podría mantener los *arcana imperii* del Estado prusiano alemán? El penúltimo contexto de su producción ocupa la época nazi y va desde su trabajo sobre el *Führer* como protector del derecho hasta esa elegía por el Estado moderno que es *Le-*

[8] Esto es lo que se verifica en una serie de trabajos de 1932. No sólo en *Legalidad y Legitimidad,* sino también en «Der Missbrauch der Legalität», *Tägliche Rundschau*, 19 de julio de 1932 y en el discurso *Konstruktive Verfassungsprobleme*, un discurso tenido ante la *Hauptversammlung des Vereins zu Wahrung der Interesen der chemischen Industrie Deutschland* E. V. Am 4 November 1932.



viatán. La conclusión de esta etapa establece que las tensiones entre el mito y la teología política ya no pasan a través de la mediación del Estado. Leviatán se ha congelado como un mero mito mecanicista que no puede aspirar a la teología, pues el mismo Hobbes se cuidó de herirlo de muerte al dejar fuera del Estado lo que inicialmente había previsto alojar en su seno: la creencia religiosa. En el fondo, era el fracaso de la religión política nacional que, desde Maquiavelo a Fichte, pasando por la idea de la monarquía hispánica, se había intentado imponer entre los pueblos europeos. Ahora, algo parecido venía a ofrecer el nazismo y por eso no se puede considerar el libro *Leviatán* como una despedida del nazismo, sino como un análisis de su relación con la forma Estado. A este punto dedicaremos el capítulo sexto.

El contexto definitivo del trabajo de Schmitt emerge de su concentración en el papel de Alemania dentro del orden mundial del futuro. Por eso hunde sus raíces en su defensa y apología de la política internacional del Estado mayor alemán—el verdadero *arcanum imperii* al que mostró fidelidad— y su lucha contra la construcción de un imperio mundial liberal en manos de unos Estados Unidos deseosos de heredar la hegemonía británica. Superado el tiempo del Estado, se pone entonces a prueba la flexibilidad schmittiana del uso de la tradición romana en su batalla contra el liberalismo. Me refiero a lo que se ha dado en llamar su testamento ideológico: el trabajo dedicado a Johannes Poppitz y que lleva por título *Sobre la situación actual de la ciencia jurídica,* ensayo que ya prepara la clave de la etapa final del pensamiento de Schmitt, dominada por el *Nomos de la Tierra*. Con este libro se sitúa en primer plano el momento de los grandes espacios en los que se juega ya la política mundial. Esta etapa estaría inspirada por la relación entre los mitos que pueden organizar estos grandes espacios —*Nomos*— y la construcción de una *ratio* jurídica global, un orden de derecho internacional, capaz de ordenar el *pluriversum* inevitable de la política, ahora ya posterior al Estado. A estos temas dedicaremos los dos últimos capítulos, uno, el séptimo, para mostrar el origen de esta lógica y el escándalo de Kant en este juego; otro, el octavo, para explorar las verdaderas dimensiones antiimperiales de Carl Schmitt. Para este particular nos servirá el diálogo con Heidegger, otra de las constantes de este libro. Una breve conclusión analizará la actualidad de estas propuestas y la figura del Partisano, hoy encarnada en el terrorista islámico.

No pretendo ser exhaustivo ni agotar la experiencia histórica de Schmitt. Me he centrado en algunos aspectos de su pensamiento, con la idea de ofrecer argumentaciones relevantes de su trayectoria y de nuestras inquietudes. En cada uno de estos momentos se produce una clara dialéctica entre los elementos mitológicos y los teológicos, entre lo inmediato y la

mediación jurídica. En esta dialéctica, Schmitt se declara pensador del conflicto, de la mediación y de una síntesis que ha de venir. Como tal, se eleva como último heredero del legado hegeliano. Al defender esta dialéctica histórica, forjada en los primeros pasos de su obra, y al mantenerla a lo largo de su vida, Schmitt conquistó el derecho a interpretarse como un autor. Esta consideración permite abandonar todas las calificaciones que hacen de él un oportunista grosero. También las que hacen de él un nazi sustancial. Como muchos otros, Schmitt colaboró con los nazis por motivos que no eran los de los nazis. El pensamiento totalitario obliga a generar esas coartadas, pero no cabe duda de que las de Schmitt brotaban de una fidelidad a sí mismo y de un destino. La flexibilidad de su realismo político servía a la unicidad de un fin que, cuando se mira con la suficiente distancia, no deja de tener su expresión radical en algún tipo de filosofía de la historia, que habría que definir como hegeliana. En cierto modo, todos estos ensayos tienen que ver con esa filosofía.

Para su escritura me he servido de una importante bibliografía que, desde luego, no puedo reflejar con justicia. Aquí basta con recordar los trabajos de mis amigos J. F. Kervegan, C. Galli, G. Duso, J. A. Dotti, G. Gómez Orfanel, A. Moreiras, Alexandre Franco de Sá, M. La Torre y A. Rivera.

Cuando tantos talentos filosóficos se han ocupado de este controvertido personaje, resulta especialmente improcedente la condena radical y sumaria que no lleve como contrapartida la interpretación igualmente profunda. Desde luego, Schmitt pertenece a una época que vio erigirse los poderes más totales de la historia y podemos pensar que no los resistió con gallardía. Esta resistencia le habría hecho más noble ante nuestros ojos. Sin embargo, para comprender esas mismas fuerzas históricas y su índole, él nos ofreció detalles que nadie más lejano podría darnos. La operación intelectual más dudosa reside en condenar su gesto junto con su poderosa reflexión. Tal cosa es la que se tiende a realizar en España, donde una cultura dominada por la prensa diaria amenaza con producir una imbecilización general de la inteligencia de este país. Pues la condena sumaria nos deja paradójicamente sin armas para oponernos a los nuevos poderes públicos opresivos —aunque no totales—, que ya no serán los que conoció Schmitt, sino otros más sutiles de los que quizá el que lanza las más terribles y sumarias condenas ya ha pasado a formar parte. Pues hoy, quien controla los diarios se ha hecho con lo más preciso y decisivo para un régimen intelectual opresivo y mentiroso: decidir quién puede contestar. Y jamás debemos olvidar que allí, en la piel de quien controla y dirige un gran diario, se halla por lo general un ser humano megalómano, autosuficiente, omnisciente, autista, paranoide e inseguro, todas las dimensiones subjetivas del tirano que ya retratara Orson Welles en *Ciudadano Kane*.



I. Filosofía de la historia: Gnosis y catolicismo*

En este capítulo me propongo impulsar un análisis del primer momento de esa dialéctica entre mediación e inmediatez que va a definir la filosofía de la historia de Schmitt, desde su paso inicial y fundador: el configurado alrededor de *Nordlicht* y las obras anteriores a *Teología Política*.

1. La aurora boreal

El texto de la primera edición de *Theodor Däublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, apareció en 1916, editado en Múnich por Georg Müller y constituye casi una completa profecía de todo su destino. Su inspiración hegeliana aparece clara desde el principio, desde el *motto*. En efecto, la obra aspira a ser una definición conceptual del *Zeitgeist*. Con la llamativa expresividad de la juventud de la época, se citó a *Lucas*, 12, 56: esa sentencia que nos interpela todavía a nosotros. *¡Hipócritas! Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo?* Antes se abría la dedicatoria a Fritz Eisler, el mismo que habría de recibir la *Teoría de la Constitución* de 1928, el que en *Ex Captivitate salus* es citado como aquel que le confirmó en su admiración por Däubler [ExCS, 51]. Amigo de Franz Blei y de Hugo Ball, este Eisler for-

---

* Usaré la siguientes abreviaturas en este capítulo:

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen, Mohr, 1914. [WS].

Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlín, Duncker, 1991. [N].

Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlín, Duncker, 1991. [Gl].

Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung, Summa, 1917. [SK].

Ex captivitate salus, Santiago, Porto, 1960. [ExCS].



maba parte de los círculos bohemios entre el expresionismo y el Dadá, que el propio Schmitt frecuentara por aquellos tiempos[1]. Luego, su nombre sería retirado de la dedicatoria.

Schmitt fue muy consciente de la importancia de este pequeño libro para entender su evolución. Así, habló de él como el *arcanum* de su destino [ExCS, 52]. Un poco antes de su muerte, le dijo a Nicolaus Sombart: «A nadie le está permitido escribir sobre mí si no ha leído mi libro sobre *Nordlicht*». ¿Cuál es entonces la clave central de este libro? ¿Por qué no se puede escribir sobre Schmitt sin dominarlo? Hay aquí poco misterio. Schmitt ya había citado a Däublers en su libro más hegeliano, *El valor del Estado y la significación del individuo,* cuyo *motto* decía: «Primero es la ley. Los hombres vienen después». Y con ello quería decir que la ley forma parte del paraíso y *es* el paraíso, no la consecuencia del pecado y la culpa, ni un mero derivado pesimista de la existencia de los hombres. Esta es la premisa anti-gnóstica de Schmitt. La ley no es la creación de un perverso demiurgo cuya verdadera finalidad es disponer de una excusa oficial para castigarnos por nuestra maldad. Al contrario, muestra la disposición eterna hacia el orden propia de un Dios bueno e inteligente, el marco adecuado y previsor para la paz en la vida de los seres humanos. La ley, el Estado, el paraíso, son instancias más básicas que el crimen y la culpa, e incluso más originarias que los individuos. La culpa, en todo caso, consiste en proponerse fines contrarios a los del derecho y supone tanto el deber de cumplirlo, como el acto interior de rebelarse contra él. Toda culpa y todo mal revelan así, ante todo, defectos de la voluntad. Con razón, en su primer libro, *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung*, editado en 1910[2], había dicho que sólo un consecuente hegeliano podría entender la «interna dignidad del Estado».

Ya podemos suponer que la tesis de *El valor del Estado y la significación del individuo* es radicalmente antiliberal. También en este libro se defienden los elementos de la cultura romana [WS, 102-3] y se plantea, en una línea weberiana, la necesidad de una nueva forma de entender el carisma, diferente de la moderna, basada esta en un individualismo expresivo y apegado en exceso a las formas extremas y obsesivas de certeza. Todo este patetismo no revelaba sino un alma bella y un espíritu subjetivo más cierto de sí que de su verdad. Sin duda, Schmitt aludía con ello a la necesidad de renovar el carisma sacramental de la función, independiente de la subjetividad, que ya había caracterizado al sacerdote católico. Un carisma semejante ennoblecía

---

[1] Nicolaus Sombart, *Die deutschen Männer und ihre Feinde,* Múnich, Hanser Verlag, 1991, págs. 124-125.

[2] *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung,* Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910.



a la burocracia prusiana del II Reich, cuya divisa, *sine ire et studio,* tanto recordaba a la certeza de la función del ministerio sagrado.

Lo hegeliano de este libro reside, entonces, en que el espíritu finito sólo puede obtener su dimensión de valor y de verdad a partir de alguna instancia del espíritu objetivo. Pues bien, tras este hegeliano libro del 1914 sobre el Estado, en tanto instancia que concede significado al individuo, Schmitt regresaba al mismo poeta Däubler que ya le había inspirado el *motto* de su libro. La explicación es compleja. El poeta, en su impresionante obra, ofrecía una especie de fenomenología del espíritu cósmico y pretendía, a su manera, imitar la fuerza teogónica de cierto idealismo alemán [Gl, 171]. En realidad, Däubler regresaba en su rapsodia poética más allá de las premisas de los seres humanos, hasta llegar a lo que era antes, la ley, y sus condiciones propias. Mientras que Hegel parecía estar en condiciones de explicar el valor de la ley, Däubler creía exponer justo lo que existía todavía antes de todo paraíso. Un planeta dominado por fuerzas informes y en evolución, un conjunto de potencias míticas más cercanas al caos que el orden emergían así en este libro, cuyos secretos lectores elevaron a símbolo de una sensibilidad histórica. La época que experimentó la guerra del 1914, desde luego, tenía evidencias radicales de vivir en medio de catástrofes formadoras. De este espíritu prometeico, también, surgiría la sensibilidad grandiosa de Jünger.

Tenemos ya aquí el problema planteado. La ley, el mandamiento, el Estado, la comprensión teológica de la política, entrega un valor a los individuos, es originaria respecto a ellos, forja su interioridad. Por amor a sí mismo y a su verdad, el individualista liberal debería comprender que sólo el Estado le confiere un significado y torna su vida posible. Si el individuo consciente de su valor y dignidad se presenta como el extremo de una evolución espiritual, el Estado debía reconocerse como el medio necesario para ella. Mas si el individuo olvida esta condición de su propia posibilidad, si no tiene esa plena conciencia de sus mediaciones, si ignora ese saber último que le sitúa en dependencia de un reino de objetividad espiritual, entonces retorna a la vida desnuda del sentimiento de sí y vive en lo inmediato. Hegel sabía que esto sucedía cada vez que un nuevo ser humano viene al mundo, pero también suponía que incluso quien reposa en la mera naturaleza no puede permanecer en ella, ni eliminar su instinto general de llegar a la autoconciencia. Este instinto sólo puede desplegarse, desde luego, en poderosas luchas por el reconocimiento. Lo inmediato, por tanto, también debía experimentar su propia provisionalidad. Las fuerzas naturales, que buscan elevarse a sujeto y conciencia, también cambian con el tiempo, se elaboran mediante la lucha con las ofertas de sentido de las instituciones. Estas fuerzas inmediatas y míticas, en su presencia y en la figura que obtengan, de-



penden del potencial de las realidades históricas mismas que las hayan antecedido y contra las que se vieron obligadas a luchar.

Para Schmitt, como para Hegel, el momento arquetípico de estas luchas se dio en la Reforma. La inmediatez de la conciencia luterana, con su rebeldía subjetiva, también dependió en su constitución del sencillo hecho de que lo destruido por ella fue la Iglesia católica. Y la evolución de aquello que después sólo podía ser ya un falso e imperfecto catolicismo, con Trento, obtuvo su lógica del sencillo hecho de que la lucha se debía dirigir precisamente contra el protestantismo. La ley inviolable es, dice Schmitt en 1948, recordando a Däubler, que «con cada destrucción están necesariamente vinculadas de forma necesaria tantos ensayos de restauración que la confusión es terrible.» [Gl, 89]. A través de ese caos debía abrirse camino una nueva ley. Durante siglos, esa nueva ley fue la del Estado.

Esta dialéctica histórica entre la ley y las consecuencias mitológicas de su fractura y desobediencia, esta metamorfosis de la potencia inmediata del mito y su aspiración a un nuevo orden jurídico, ya estaba prefigurada en el libro sobre el valor del Estado. En todo caso, el resultado de esa dialéctica implicaba el germen de su propia disolución: los seres humanos en tanto individuos. Aquí se recordaba que no hay paraíso sin expulsión. La condición liberal muestra algo más que una figura concreta de la historia europea: revela más bien un disolvente estructural de la historia humana. Las evidencias del republicanismo antiguo griego y su disolución en el individualismo helenista soportaban con claridad esta tesis. De manera consecuente, Schmitt aseguraba en *El valor del Estado* [WS, 108] que los tiempos de la mediación conceden al Estado la suprema importancia. De estos tiempos, Hegel era el pensador más característico. Las épocas de la inmediatez, por el contrario, no poseen este elevado pensamiento discursivo, sino que andan perdidas en los conflictos plurales de esos seres humanos incapaces de reconocer su deber, entregados a las pulsiones vitales elementales. Estos tiempos del mito se lanzan a un pensamiento intuitivo radicado en la inmediatez vital, para la cual el Estado, según la poesía de Ángelus Silesius, desaparece sin residuos, como una ilusión ante la luz. Creo ver en esta referencia al pensamiento intuitivo la primera invocación y la más básica a la potencia del mito. Pero como buen hegeliano, la inmediatez no era lo originario para Schmitt. Sólo la mediación lo es. Lo inmediato resultaba siempre de la expresión de la disolución del concepto y de la ley, de la cesión ante la negatividad. Y sin embargo, tal disolución y recaída en la inmediatez era consustancial a la historia y al tiempo.

Por eso, más relevante todavía es la relación, la dialéctica entre ambos polos, lo inmediato y lo mediato, lo intuitivo y lo discursivo, el mito y el derecho, las fuerzas de la Tierra y la corona de la Justicia que la aurora boreal



simboliza, en una imagen de gran estilo. En la última página de su libro de 1914, enfrentándose a este problema, Schmitt habla de un ritmo histórico que supera las edades de los hombres, de una ola que se lanza sobre las espaldas humanas sin que nadie sepa de dónde viene ni hacia dónde va. Captar este ritmo es lo propio de un pensamiento histórico, de esa dialéctica que va más allá de lo discursivo y de lo intuitivo. Sólo en el homenaje a Jünger, en *Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West* expuso Schmitt con claridad que su flexibilidad brota de asumir un pensamiento respetuoso con la forma de la historia, una que por cierto no conoce fin. Pues sólo ahí, en el ritmo de esas corrientes, desde la ley originaria a la inmediatez mítica y desde esta hasta la nueva mediación, se alza de forma evolutiva la verdad. Cada uno de estos pensamientos unilaterales capta una cosa: el de lo mediato capta la fuente de vida que, lejos del mar, ha de buscar su camino a través de obstáculos, hasta que se convierte en una corriente majestuosa. El pensamiento de lo inmediato sólo ve que todas las aguas «van a dar en la mar que es el morir» y sólo tiene ojos para el momento de la conexión con la vida y la muerte que se produce en los cuerpos. La verdad, sin embargo, sólo está en el ritmo a cuyo través la vida emerge y muere, ese paso del *chaos* al *cosmos*, del *Grossraum* informe al *Kleinraum* ordenado [Gl, 217].

Sin esta comprensión del ritmo del tiempo, sin este sentido de la continuidad entre el nacimiento, la muerte y la resurrección del orden, el catolicismo y la tradición romana no alcanza su más pleno sentido. Por el momento, la evidencia existencial más profunda de Schmitt reside en saberse en el vacío (él a veces también lo llamó la magia del umbral, un poder impotente a la postre) en medio de una fenomenal eclosión rítmica desde la mediación del Estado a la inmediatez mítica, y luego el duro parto de una nueva instancia de lo mediato, de la ley y del derecho. Consciente de que todo lo que brota de la Tierra aspira a convertirse en majestad, y muy sabedor de que en su época el Estado ya no ejercía una verdadera mediación entre los dualismos —lucha de clases— que se habían dado cita en la Constitución de Weimar, ni entre los dualismos que el Tratado de Versalles había radicalizado entre Francia y Alemania, Schmitt conserva la memoria conceptual que puede dirigir esa potencia mitológica, vital y mítica, inmediata, hacia su conversión en teología, en Estado, en derecho y en ley.

En ese umbral, cabía tanto fortalecer al Estado como mediación como apostar por el nuevo mito. Allí estuvo situado estructuralmente el pensamiento de Schmitt y no se podrá entender sin esta doble faz. Cuando escribió *El valor del Estado,* Schmitt ya sabía que hablaba de algo que ya no existía en muchos de los mejores espíritus ni dominaba por completo en el presente. De hecho, lo que sabía es que desde Rudolf Haym, el comentaris-



ta de Hegel, el liberalismo y el romanticismo habían ganado la partida a Hegel. El último Káiser fue un buen ejemplo de ello. Pero la catástrofe ya se anunció cuando el ancestro del Káiser, el rey de Prusia, llamó al enfermo, viejo y melancólico Schelling para ocupar en Berlín la noble cátedra en la que se había sentado Hegel. Con este gesto, la monarquía prusiana confesaba su inclinación a la huida romántica del mundo, abandonando todas las mediaciones reales en las que el Estado obtiene su sentido y función. Era preciso, por tanto, regresar al origen y defender la forma pura del Estado. Si este movimiento fracasaba entonces se debía regresar al origen. Mas en el origen siempre se abría el *Abgrung* del mito, la inmediatez que ahora movía con frenesí lo que restaba de aquel Estado, un pueblo convertido en masa frenética, despolitizada, consumidora, narcisista. Entonces se vio claro lo que toda sociedad debe saber: que nadie puede controlar la forma en la que el mito se presenta cuando caen todas las mediaciones. Schmitt intentó luchar para que, a pesar de esa irrupción, el Estado quedase en pie. Para eso intentó que el mito inmediato fuese el de la nación clásica. Hasta en esto fue fiel a Hegel. Sin embargo, no ocurrió así.

Aquí nos conviene abordar un tema decisivo. Pues este ritmo desde el orden a la expulsión, desde Dios al mito, desde el Estado a las dualidades míticas, tenía un nombre muy antiguo y muy significativo en la vieja sabiduría. Se trataba del *eón*. El umbral por tanto afectaba al *eón* del Estado y la indecisión que encierra se preguntaba acerca de si era mejor mantener su tiempo o apostar por el *eón* del orden siguiente, que veremos caracterizado como el tiempo de los Grandes Espacios. Lo hegeliano en Schmitt reside en que algo debía vincular a los *eones* en el tiempo de la historia del espíritu del mundo. En esta estructura de continuidad alojó la categoría de *cathechontos*. De hecho, en la vieja representación del complicado cristianismo primitivo, el *cathechontos* era la ley interna de ese *eón*, la fuerza dominadora que mantenía el tiempo hasta que se cumpliera su hora. Sin embargo, ahora, para Schmitt, esa fuerza contenía el tiempo hasta que podía transferir su sentido al siguiente *eón*. Esta era la función de la *Aufhebung* hegeliana. Para Schmitt el *kathechontos* era el derecho y debía ser transferido desde el *eón* del Estado al *eón* de los grandes espacios, sólo que mientras tanto el derecho cambiaría de ser pura ley, expresión de *complexio oppositorum,* a Nomos, ley de los espacios. Ya lo veremos. Por el momento, sólo interesa resaltar que estos elementos estaban presentes en este texto dedicado al poema de Däubler.

Todo este ambiente conceptual tiene raíces gnósticas, como fácilmente se comprende. Por eso resulta curiosa la relación que, en el pensamiento de Schmitt, mantiene la gnosis con el catolicismo. Respecto de ella podemos decir que los motivos gnósticos ofrecen los marcos generales en los que se engastan los motivos católicos. Cuando el maduro Schmitt regresó al libro



de Däubler en *Ex captivitate salus*, volverá a recordar su fascinación por sus «versos gnósticamente iluminadores». [ExCS, 47]. Que Schmitt accediese al problema del mito a través de la figura de Hegel, de Nietzsche y, sobre todo, del gnosticismo, es de radical importancia para el problema de la política. Pero no debemos olvidar que la política, de inspiración gnóstica y dualista, debía preparar la emergencia del Derecho, vínculo de los eones y verdadera potencia dirigida contra el tiempo, la fuerza del infierno. Una vez más: gnosis como condición de catolicismo y catolicismo como apuesta en favor de la Tierra, por la duración de algo que resultó sacralizado por la Encarnación. En el fondo, todo esto se integraba en la dialéctica entre el mito y la teología, entre la lucha, el dualismo y la violencia trascendida en orden. De esa lucha de potencias debía surgir el soberano, el que formaba derecho, el que detenía el tiempo y garantizaba la lógica del *eón*. Si el *arcanum* de Schmitt es el libro gnóstico de Däubler, el *arcanum* de Benjamin es esa dialéctica de violencia y derecho en la que ningún Dios puede encarnarse. Donde Schmitt afirma el Dios encarnado, Benjamin lo rechaza. Pero el esquema de pensamiento es el mismo, la matriz común a judaísmo y cristianismo y la que determina su peculiar destino, la división acerca del sí o del no entregado al mesianismo.

2. Dualismo y el mito gnóstico

En efecto, de eso se trataba, de eso se trató siempre, de mito gnóstico y su especial relación con el cristianismo. ¿O es que todo catolicismo es gnóstico? ¿No es más bien el catolicismo romano una forma destinada sobre todo a superar aquella amenaza perenne del mito que representaba el gnosticismo? ¿No es Roma la vencedora de Marción, él también el filósofo que inspiró desde el principio a Schelling, el enemigo de Hegel, citado por Schmitt en esta misma obra *Nordlicht*? ¿Es entonces el catolicismo de Schmitt algo diferente al temporal triunfador de la gnosis, siempre amenazado por la recaída? ¿No llevó Schmitt su flexibilidad demasiado lejos, en el sentido de que, en la búsqueda de energías antimodernas, poco le importó recurrir al gnosticismo y, a la vez, a la forma romana del catolicismo? ¿O más bien hizo de la lucha entre el gnóstico Lutero y el romano Aleander un ejemplo esencial del destino histórico? Todas las preguntas se resuelven en otra: ¿Acaso no es el gnosticismo la mayor fuente de legitimidad para el catolicismo? Que finalmente, tras una tremenda experiencia histórica, venciera Roma, tenía a los ojos de Schmitt un profundo significado para percibir las relaciones entre mito y teología. La obra que siguió a *Nordlicht* no dejó de ser aquella consideración escolástica sobre *La visibilidad de la Iglesia* y el desti-



no del último heredero de Lutero, Sören Kierkegaard. Todos ellos, desde el primero al último, habían disuelto el paraíso del orden y de la ley, del *sacramentum societatis* que afirmaba que fuera de la Iglesia no había salvación, y habían dirigido al ser humano hacia el camino de la inmediatez mítica, arruinando el sentido jurídico de Roma.

Pero no adelantemos el final. Por ahora se trata, en suma, de filosofía de la historia, de las formas en que la pluralidad de la Tierra se torna unidad, y más aún, de las formas en que se genera un *pluriversum* desde el orden teológico, y la forma en que surge un nuevo *universum* desde un *pluriversum* inmediato y mítico. En este sentido, *Nordlicht* ya era para el joven jurista la poesía de Occidente [N, 63]. La cuestión central residía por el momento en identificar la forma gnóstica de *Nordlicht*. Pues en esa forma residirá la clave para identificar el sustrato mitológico de la apuesta de Schmitt por la dualidad.

No creo, como N. Sombart, que la forma gnóstica de presentar el mito en aquel librito de juventud se concrete principalmente en la «cuestión cósmico-espiritual de la contraposición de los géneros». Este dualismo es aceptado por Schmitt, desde luego [N, 40]. Cualquiera que tenga una relación con los textos gnósticos de Valentin o con los cometarios críticos de Tertuliano, por lo demás, comprende que el tema del hermafroditismo está muy presente en la propia estructura del Salvador gnóstico[3]. En el poema de Däubler, la superación del patriarcado de la tradición aristotélica, mediante un matriarcado que altera la comprensión de los géneros, es sólo una manifestación entre otras del eje central de la historia universal. En el libro se nos dice que ese matriarcado presenta también la forma del luteranismo, mientras que el catolicismo sigue anclado en el principio masculino. Mientras que el primero nos habla de la Tierra, el segundo nos habla del Sol [N.15]. La tesis nos recuerda a Görres, a quien curiosamente Schmitt llama «ein politischer Schrifteller». Y político era, sólo que más bien de la rebeldía anarquizante propia de toda fuerza telúrica, como luego se iba a manifestar en la *Teoría del Partisano.* En la misma línea, el escrito sobre *La visibilidad de la Iglesia* dejaría caer serias indicaciones sobre la gravedad de la división de la Iglesia y la necesidad espiritual de su reunificación. Sólo tras ella la noción de catolicismo podría significar algo real. Y con ella la teología política.

Todo esto provoca pocas dudas. Desde luego, existe la contraposición de los géneros y de las iglesias. Pero por encima de ellas estaba la institución jurídica de la familia, ya instaurada en el paraíso, de la que matriarcado y pa-

[3] Cfr. los textos de *Evangelio de Tomás,* 22, citado por Brown, *El cuerpo y la sociedad, Los cristianos y la renuncia sexual*, Madrid, Mario Muchnik, 1993, pág. 166, así como Clemente Strometeis, *Quis deves salvetur*, 37, 181, o los *Excerpta ex Theodoto*, a propósito de *Genésis*, 1, 27.



triarcado son escisiones temporales. Esta contraposición sólo saldrá a la luz con toda su relevancia en tiempo posterior, cuando Bachoffen y la noción de matriarcado resulten relevantes para la construcción de un nuevo mito. En *Nordlicht,* sin embargo, la polaridad es la esencia misma de la Tierra, y el doble centro de la elipse que gobierna los asuntos del planeta nos ofrece el símbolo central del libro, que no se concreta en un fenómeno único, como podría parecernos la diferencia de género. Aquí se afirma un «dualismo general del mundo sensible, que regresa en numerosas contraposiciones: hombre y mujer, tiempo y espacio, vertical y horizontal, aritmética y geometría, electricidad y magnetismo» [N, 13]. Que los dos focos de la elipse busquen el centro sin alcanzarlo, que la órbita sea excéntrica[4], irregular, móvil, todo esto nos sugiere una explicación de la inestabilidad de la vida planetaria y su movimiento perenne, y nos anticipa la dialéctica sin fin de la forma de la historia. Aquí, en esta duplicidad de la vida, acabará legitimando la Iglesia verdadera su papel de *complexio oppositorum*, mímesis de la doble naturaleza de Cristo. Pues ya en *Nordlicht* se dice con claridad que «Homo est duplex et si duplex non esset non sentire» [N, 13].

Naturalmente, se trata de un lenguaje que se separa de su elemento sociológico, de toda referencia a una realidad externa a sí mismo. Lo más sorprendente y atrevido del poema de Däubler, para Schmitt, reside en esta superación del naturalismo del lenguaje, en la eliminación de toda referencia *ad alterum,* propia de los medios de comunicación cotidiana [N, 43 y 47], para dejarse llevar por palabras que viven. En este sentido, el propio poema, su acceso al lenguaje poético, supone ya la plena transfiguración de la realidad y del hombre en que culmina la epopeya de la Tierra. El poema deriva sus propias condiciones de posibilidad desde sí mismo. Su poeticidad es orgánica, circular, sistemática. En una de las series citadas por Schmitt, ya hacia el final del poema, cuando emerge un nuevo cielo y una nueva tierra —en la que se supone que ya vive el poeta, que así da testimonio interno de la verdad del poema— se narra la forma en que brotan las palabras del canto:

> El paisaje boreal corona el sueño más sublime
> y todas las cosas comienzan a cantar su canción.
> La coseidad resta muerta. La palabra colma el espacio.
> En mi interior escucho resonar lo mundano.
> La clara espuma de las estrellas se adormece, vuela y canta.

---

[4] Cfr. este tema en Hölderlin en mi *Narcisismo y Objetividad*, Madrid, Verbum, 1997. En este asunto, cfr. también Michele Cometa en *Il romanzo dell'Infinito,* Aesthetica, Palermo, 1990, págs. 87-138.



La palabra puede resonar desde la raíz maternal.
Canta. Suena. Se canta a sí misma.
El espíritu de nuevo habita en la palabra.

Curiosamente, Schmitt dice que este lenguaje del mito ya se ha superado, ha renunciado a toda mediación externa y su final queda apresado como espíritu y Logos. Transformando el mundo entero en imágenes y símbolos, todo fenómeno encuentra su significado en el seno mismo del poema, en la medida en que cada verso tiene la fuerza interna capaz de forjar la visibilidad de un sentido en sí mismo cerrado.

Y sin embargo, antes de llegar a este punto de transfiguración final, la forma mítica del dualismo no conoce otro escenario que la tensión, el conflicto. Schmitt habla de la *Kampfplatz des Lebens,* puesto que la elipse jamás dejará de tener dos polos y nunca alcanzará su centro. Como ya antes Kant y Hölderlin, en la elipse se halla la propia ley del decurso histórico, la condición dinámica e inestable de la historia, siempre a medio camino entre el orden y el desorden. Y sin embargo, esa elipse acaba produciendo un fenómeno perfecto, circular, luminoso, majestuoso: la aurora boreal, la luz del norte, justo en el polo, en el momento en que más delgada es la piel de la Tierra y más fácilmente puede surgir la luz interior que la habita, luz solar en sí misma, pero mediada por la densidad telúrica del planeta. Esa luz boreal es el espíritu, la culminación del camino gnóstico de sabiduría. Coronada por la majestad de esa luz, transfigurada en ella, la Tierra es una nueva Tierra. Ya no es un frío planeta: es una estrella luminosa que habita su patria natal, la luz del sol que por fin celebra la construcción del Estado que inútilmente se había intentado erigir bajo la admonición directa de Ra. Con ello vemos que, en el libro de Däubler, no se aspira en último extremo a la justicia de un Estado entre otros: más allá de ella se aspira a la reunificación de la humanidad entera con el espíritu. Ésta es la representación escatológica que rodea el comentario del poema de Däubler. El derecho, aunque produzca Estado, es algo más que Estado. Su aspiración es católica, universal y aspira a fundar un orden de la Tierra.

El dualismo del mito gnóstico siempre avanza a través de una organización triádica que tiene profundas repercusiones antropológicas. Así tenemos lo espiritual, lo animal y lo vegetal, que corresponde a lo sideral, lo atmosférico y lo telúrico[5]. El hombre, por tanto, tiene igualmente una parte side-

[5] Esta trinidad procede de la interpretación de las tres almas de Aristóteles por parte del estoicismo. Cfr. para ello el trabajo clásico de G. Verbeke, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma, du Stoicisme a S. Agustín*, Desclée de Brouwer, París, 1945. Naturalmente, tendrá una in-



ral, el cerebro; una parte atmosférica, el corazón; y una parte telúrica, las tripas [N, 13-4]. La aurora boreal, sin embargo, es una luz telúrica, encerrada en el seno de la tierra, pero que, transpirando por todos sus poros, brota desde su verdadera hermandad con la luz sideral y espiritual del Sol, transfigurando así la totalidad atmosférica de la Tierra, dominando el corazón de los hombres. En términos hegelianos, es la luz solar que brilla a través de la oscura naturaleza de la Tierra. En ese camino a través del interior de la Tierra hacia el polo norte, la potencia del Sol, siempre formadora del Estado, ya no queda organizada alrededor de la cifra mítica de Ra, «el Dios de los poderes terribles, de los soberanos violentos y viriles, que funda su Estado sobre la fuerza bruta» [N, 19]. La mediación a través de la Tierra le confiere a esa luz la majestad, sí, pero una que encierra en su seno la potencia matriarcal de la Tierra, bondadosa y amante.

En el poema, el Estado es el resultado del dualismo que recorre la Tierra, y atraviesa todas las polaridades. Pero, sobre todo, surge del reconocimiento de los bienes de la Tierra, reconocimiento que no es posible sin la misma dualidad. Cuando en el poema se expresa la voluntad de fundar un Estado, también se reconoce a la vez que «la tierra que nosotros saqueamos, está plena de bienes íntimos». Y justo a un tiempo se endiosa a la mujer como garantía del amor. Schmitt explica: «con la separación radical de hombre y mujer, el Irán cumple la misma dualidad que se había llevado a cabo en el mundo del pensamiento filosófico a través de la idea del dios bueno y el malo, Ormuz y Arimán, y de la guerra entre la luz y las tinieblas. Las sectas gnósticas maniqueas han reelaborado todo esto ulteriormente como el Dios de la justicia en contraposición del dios del amor, y en particular a partir del demiurgo, del creador de este mundo visible e insalvablemente malo.» [N,31]. La especialización del varón en la construcción del Estado es correlativa con su elevación de la justicia, y en cierto sentido con su identificación a través de la potencia de la luz; mientras que la mujer se especializa en el amor, en los ámbitos de la oscuridad y curiosamente del mal. Así, el mundo del Estado no supera los dualismos, sino que vive de ellos. No supera completamente el mito, sino que en el fondo vive con él y sobre él. No supera la lucha, sino que se funda en ella. Sin embargo, finalmente, en la medida en que la luz cruce el seno mismo de la Tierra, y atraviesa los caminos abismales hacia el polo norte, permite avanzar hacia la irrupción del espíritu, esa síntesis de justicia y amor que, de nuevo, produce paraísos y derecho.

---

cidencia en los gnósticos que es analizada en las págs. 287-307. Desde Filón pasará a la literatura cristiana, sobre todo Tertuliano (págs. 440-451) y San Agustín (págs. 489-511).



3. La vocación intramundana de Europa

En la segunda parte del comentario de este librito se extraen las consecuencias más relevantes para comprender la evolución de Schmitt. En ella se plantea el problema espiritual de Europa y, en cierto modo, se delinea un diálogo con Weber digno de consideración. Se trata en cierto modo de explicar la vocación intra-mundana de Europa, su rechazo a huir del mundo tal y como hizo el mundo Oriental, su vocación de conocer las entrañas de la naturaleza. La insistencia en la tierra y sus caminos, la búsqueda de la luz boreal, propia de Occidente, a través de todas las luchas y polaridades [N, 50], genera también la esperanza de la reconciliación, la antigua aspiración idealista de hacer de la tierra un reino de Dios, un mundo en el que por fin se pueda decir:

«En lo más hondo envejecen los esquemas de la duda.
El mundo se hermana y sobresuena el espíritu» [N, 50].

La escatología de la reconciliación hegeliana, que supera la duda y la escisión, se transparenta en el final de las contraposiciones, incluida la que oponía a los géneros [N, 51].

¿Pero qué sostiene este activismo intra-mundano de Occidente, esa actitud ética ante el mundo que Weber había señalado como lo propio del racionalismo occidental? Sin duda, un espíritu, pero ahora *Geist* significa algo mucho más preciso. No sólo es el *Lógos,* sino el Hijo; no sólo es el conocimiento, sino el amor. De ahí la centralidad de la síntesis de las contraposiciones y, ante todo, de lo masculino y de lo femenino. Occidente insiste en el trabajo de la tierra, y arrostra los peligros derivados de todas las luchas, la escisión y la culpa, pero lo hace porque cree en el Hijo, en la aurora. Éste es el fruto del cristianismo sobre el suelo de Europa: no haber heredado sólo el principio del sol, viril y luminoso del Estado romano, sino también el principio femenino, amoroso y terreno. De esta herencia brota su creencia en el pensar humano, «en la razonabilidad de todo ser, en los bienes internos de la naturaleza, en la humanidad, en su historia y desarrollo.» [N, 52].

Schmitt ha visto muy claro que esa *creencia* no era la de Kant, para quien el fondo último de todas las preguntas no era una afirmación, sino un silencio. Kant no ha gozado de la certeza verdadera de que todo sea bueno y tenga un sentido [N, 53]. El corazón de la cosa en sí no alberga un sentido humano. Que el hombre y la naturaleza sean buenos por sí mismos es un enunciado metafísico radical y no brota de la orientación de un sentido común apegado a las dualidades de la vida y sus luchas ambiguas. Si tal creencia emerge ante nuestra vista es porque ya vemos la Tierra entera transfigurada. Por eso, avistando las cosas desde este nivel de conciencia, ya *post*



festum, que la naturaleza nos lleve a una lucha de potencias mitológicas no es un camino que deba ser esquivado: forma parte de la experiencia hacia la luz boreal. Finalmente todo será bueno. La creencia no admite excepciones. Schmitt habla de una universalidad que surge de una ilimitada credulidad *[grenzenlosen Gläubigkeit].* Estamos en plena filosofía de la historia, y sobre todo en una radicalmente anti-benjaminiana, asentada no en la catástrofe del tiempo, sino en la esperanza auroral de su transfiguración.

El texto decisivo, muy lejano de aquella humilde fuerza mesiánica que Walter Benjamín reclamara, dice entonces así: «El filósofo de la historia, que acumula siglos de historia humana, parte del asombro acerca de un instante concreto, individual. Nada es más misterioso que este segundo. Que precisamente en este instante suceda justo esto, que precisamente ahora en Venecia la luna ilumine el rincón elevado de un palacio gótico, y una mujer aparezca tras los visillos, que Cristo se hiciera hombre precisamente en aquel año y precisamente allí. ¡Qué abismo de misterios! Y precisamente sobre estos niños, que en su asombro son tan indefensos, desciende la poderosa fuerza para salvar a la individualidad de la situación desesperada en una abstracción poderosa, para encontrar en millones de instantes el sentido que no existe en ninguno de ellos en particular y para creer en la plenitud de los tiempos, a pesar de la insignificancia de los periodos particulares de tiempo.» [N, 52-3]. Parece que para llegar a esta conclusión se necesita algo más que la *Aufklärung* kantiana. Se requiere la *Verklärung,* la transfiguración del tiempo por obra del poder espiritual capaz de ofrecer esa interpretación de la historia. Solo el máximo creyente, el filósofo, puede reconocer el momento en el que Dios no abandona la historia. De hecho, aquí el filósofo Schmitt se toma en serio el arte, con su capacidad de transfiguración de la realidad. A su modo, el filósofo debe imitar al artista. La escena de la transfiguración del tiempo puede describir, por ejemplo, la estancia pintada por Fra Angélico. Ahora el escenario no es el caballete, sino el alma humana. Lo que el pintor dibuja, el filósofo debe creerlo y decirlo. Hegel siempre ronda estas páginas, y en ellas se concita el mito cristiano de la esperanza en la bondad de la vida nueva que, tras la sangre de la lucha temporal, nos trae un niño indefenso lleno de misterio salvador. Y sin embargo este es un Hegel muy poco hegeliano, pues, ante este arte, Schmitt todavía cree que se deba hincar la rodilla y creer. El arte parece no estar muerto. Schmitt encuentra en él, hecho poesía, la fuente de una creencia.

¿Cómo transformar la ilustración en transfiguración? ¿Cómo acceder al sentido de la filosofía de la historia que salva el tiempo? ¿Cómo trascender la lucha interna de las potencias míticas en la plenitud de la reconciliación? ¿Cómo reunir los géneros en un hijo? ¿Cómo llegar a este último punto de la gnosis, al espíritu que ha traspasado las dimensiones telúrica y anímica,



según la vieja gradación? ¿Cómo detener este tiempo lineal, mitológico, repetido, inercial, tiempo de progreso, de falta, de carencia, para dar entrada al tiempo de plenitud, al instante eterno? ¿Cómo garantizar la irrupción mesiánica? ¿Cómo, en suma, detener la historia tras la continuidad de los millones de periodos sin pleno significado? Si este momento unitario de transfiguración es la gnosis, la auténtica *visio dei,* ¿cómo se llega a esa sabiduría de Dios a través de «terribles luchas, necesidades y angustias»? [N, 57].

Esta pregunta debía encerrar lo más propio de la creencia de Occidente y quizás también la creencia más secreta de Schmitt, allí donde hay que situar el centro de luz más recóndito de todo su pensamiento, de naturaleza radicalmente metafísica, como asegurará en *Teología Política*. De hecho, *Nordlicht* no sólo es la poesía de Occidente, sino la propuesta revitalizadora, optimista, renovadora de la metafísica de Occidente, en sí misma inocente, pero plenamente auto-consciente. Pues aquel camino de transfiguración ya no es propio de la lucha, de la actividad, de la actitud intra-mundana, sostenida siempre por la primacía del deber ser. Se trata aquí de la metafísica, no de la ética. Se trata del asombro, no de la certeza moral del puritano weberiano. El moralista, nos dice Schmitt, tiene ya la respuesta lista —el deber— y con ella emprende el camino hacia las cosas para enseñarles el verdadero significado de su existencia. El gnóstico, el que conoce, el que ve a Dios, tiene una actitud contraria. Sólo tiene el asombro y su pregunta. En lugar de ser activo, el gnóstico se inclina humilde ante lo que le asombra y reconoce la *voluntas Dei in ipso facto*. ¿Mas cómo una realidad se transfigura, como si ella fuera testigo directo de que Dios no ha abandonado el mundo, de que allí está la voluntad misma de Dios? Gnosis es revelación, regalo y gracia, dice Schmitt [N, 55]. Cuando se escribe la interpretación que transfigura el instante, se obedece una orden. El poeta es un nuevo evangelista y el comentarista del poeta participa de su conocimiento. La actitud dominante aquí es la pasividad. El conocimiento gnóstico es dejarse llevar, abandonarse ante algo que se impone por su propia fuerza, eso que Heidegger, muchos años después, llamará *Gelassenheit*.

Lo más propio de la creencia occidental reside en que el hombre debe luchar, matar y morir; debe recorrer el camino del pecado y producirlo. Pero a pesar de las obras, a pesar de la lucha y de la sangre derramada, la naturaleza, la historia, el tiempo y la tierra serán transfigurados por la gracia. La luz boreal debe atravesar la tierra entera, ese humus humanizado por los millones de cadáveres. Las penas de este mundo y la bondad de Dios son el misterio, y su existencia conjunta constituye la verdadera *complexio oppositorum*. Las penas de este mundo, lo inevitable del pecado, no han inducido al hombre occidental, como al hombre oriental, a abandonar el mundo, a huir de la acción, tan pronto ha conocido el mal que domina la tierra ente-



ra. La conciencia de la inevitable tragedia de la acción, el rasgo trágico de los ideales[6], no ha convertido al europeo en inactivo. «Los grandes europeos la aman [a la acción] y la encuentran buena a pesar de todos los horrores: ellos no quieren ni la negación pasiva ni el descarrío pelagiano, con su confianza racionalista en las propias fuerzas y en el propio bien; ellos no comprenden el problema de la culpa moralmente, sino religiosamente; su optimismo no es superficial en comparación al pesimismo naturalista y mundano de los orientales, sino —claramente sólo en los más grandes— de un nivel superior, la negación de aquella profunda negación oriental del mundo.» [N, 57]. Cuando Heidegger asumió aquel *dictum* que hace venir la luz desde Oriente, se manifestó el más profundo enemigo de la luz boreal, luz del norte, luz que no reniega de la acción, y no pudo parecerle a Schmitt sino uno más de los que habían claudicado. Quizá, en esa actitud, el jurista siempre descubrió en el filósofo un exceso de conciencia de culpa no resuelta. Tal cosa nunca asaltó su alma. A eso llamó comprensión religiosa de la culpa.

Estamos aquí más allá, aunque por el mismo camino, de la responsabilidad de Weber. De hecho, estamos en Weber, pero complementado por la cristiana *Versöhnung* de Hegel[7], que extrae de manera coherente las consecuencias religiosas de la dimensión trágica de la ética verdadera. Schmitt se vio a sí mismo como uno de estos europeos, en la serie de Agustín, Lutero y Pascal. Su camino podía hacerse a través de la ambigüedad moral, del pecado, del mal y del crimen, porque desde su profundo poder hermenéutico, comprendía que su alma podía abismarse en esas profundidades, encontrando finalmente la transfiguración de sentido suficiente como para no desesperar e identificar un camino de la gracia. Desde este punto de vista, Schmitt se vio dotado del más flexible don de interpretación, el verdadero poder espiritual digno de tal nombre, al menos desde Hegel. Éste fue su verdadero *arcanum*. Siguiendo tras la luz boreal del espíritu, siempre se vio recorriendo el camino desde la naturaleza hasta la gracia, desde el mito hacia la plenitud de tiempo, desde el conflicto inevitable al derecho. Ni mera-

---

6 Alguna conciencia de este problema he tenido en *Tragedia y Teodicea de la Historia. La historia de los ideales burgueses,* en La Balsa de la Medusa, Madrid, 1994. Luego lo he desarrollado en el libro sobre Hölderlin, *Narcisismo y Objetividad.* Finalmente, he continuado esta reflexión en el inédito, *De los nombres del héroe, Literatura y Mal en la literatura moderna,* donde recojo los ecos de la problemática de la tragedia hasta ir a recalar en el cine de Ingmar Bergman.

7 Se puede ver este problema en mi ensayo «Hegel e la somma improbabilità della Teodicea», en R. Bonito Oliva e G. Cantillo, editor, *Fede e Sapere La genesi del pensiero del giovane Hegel,* Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, Guerini, 1998, págs. 498-515, citado y ahora continuado en «Otro final para Wallenstein», en *Ideas y Valores,* vol. LVI, núm. 133, 2007, págs. 113-131.



mente anclado en las potencias mitológicas de la guerra, ni meramente esperanzado en la irrupción de la gracia como un pesimista schopenhaueriano; atravesar la naturaleza significaba recorrer a través del tiempo un camino sin Dios, pero él podía aceptar que Dios sólo pudiera irrumpir en el tiempo con la violencia divina de la catástrofe final. Schmitt ha rehabilitado en *Nordlicht* un catolicismo gnóstico que es muy poco *católico en sentido tradicional,* pero que es muy moderno. La batalla había vuelto, lo que implicaba que la vieja victoria ya no servía. Pero la forma es católica y clásica. Finalmente, lo que vincula la naturaleza y la gracia es a su vez el *milagro de la gracia*, la generosidad del regalo y del don divino, *no la rectitud de la propia naturaleza,* ya insuperablemente dañada por el pecado [N, 57]. Pero esa gracia obraba a través de la naturaleza, de la Tierra, y debía manifestarse en la gloria de la corona boreal, visible ante los ojos de la humanidad entera, y no en la interioridad del alma privilegiada del elegido predestinado. Por eso, la interpretación debe esforzarse por llegar hasta las puertas de Dios —o lo que es lo mismo, a la antesala del poder—, encaminarse hacia la donación, prepararla en su recepción. El sereno equilibrio de Tomás de Aquino, que entiende que el pecado del hombre no dispone de poder para destruir por completo la tendencia al orden, inmanente a la naturaleza, condición a su vez de la recepción de la gracia, no es mencionado en la línea de estos grandes europeos. Chesterton, el hombre que había reivindicado la memoria del Aquinate, ciertamente, no es un héroe de Schmitt. Pero en el fondo pensaban lo mismo acerca de la relación entre gnosis y catolicismo.

Schmitt estaba resuelto a defender que la posibilidad de rehabilitar el catolicismo no significaba rehabilitar una metafísica que afirmara la continuidad de la naturaleza y la gracia. La necesidad de la transfiguración previa a la gnosis, a la *visio dei,* suponía una tierra sometida a un mal sin limitaciones internas. Cuando Schmitt mostró el juego de las categorías de Däubler desde el punto de vista de la actualidad, descubrió sus cartas. ¿Qué significaba creer en una naturaleza que todavía ofrecía una senda hacia Dios, en un mundo dominado por la técnica, el tráfico, la organización capitalista, mecanicista, relativista, entregado al cálculo y al interés subjetivo? ¿Cómo transfigurar una Tierra convertida en máquina? ¿Cómo seguir creyendo en el hombre, convertido por la máquina en un pobre diablo? [N, 59-60]. De aquí sólo podía brotar la inmediatez del mito de la forma más brutal y presentarse en la lucha más incondicionada. El mal de la civilización había llevado la culpa originaria mucho más lejos de lo que había previsto la más pesimista teología y lo viejos poetas y mitólogos, que describieron al ser humano dominado por el pecado, se iban a quedar muy lejos de la brutalidad de la nueva expulsión y de la nueva maldad. La técnica retórica que había logrado la expulsión del paraíso se iba a quedar muy



corta respecto a la expulsión que podría lograr el dominio de la técnica capitalista.

4. Actualidad y falta de espíritu

En cierto modo, la acusación que Schmitt lanza contra la actualidad no es sino una: Occidente ha roto la *complexio oppositorum* constitutiva de su realidad. De hecho, se trata de la reducción utilitarista de aquella íntima dimensión religiosa de la modernidad, tal y como la había diagnosticado Weber en las páginas más pesimistas de la *Ética protestante.* En efecto, nunca tanto como ahora Occidente apoyó la acción intra-mundana, nunca confío tanto en conseguir el reino de Dios en la Tierra, pero sólo como consecuencia de su propia acción y fuerzas. Naturalmente, el abandono de la dimensión complementaria de la gracia implica la interpretación reducida de aquellos ideales que se presentaron como reino de Dios en la tierra. Aquí aparece quizás por primera vez en Schmitt la palabra secularización [N, 61] en tanto abandono de la dimensión metafísica de los fenómenos más importantes y decisivos de la vida humana. Secularización es naturalización plena de la vida, interpretación de los elementos centrales de la existencia como si la acción humana fuera absoluta, cerrar todas las puertas a la aparición del don y de la gracia. Con esa naturalización, el orden burgués generó un organismo histórico cuyo efecto mental ya era descrito como estabilidad indefinida en la que no debe ni puede pasar nada. La sociedad pequeño burguesa reaparece. «El derecho se ha convertido en poder, la confianza en calculabilidad, la verdad en rectitud universalmente reconocida, la belleza en buen gusto, el cristianismo en una organización pacifista. Una falsificación y confusión de los valores domina las almas. En lugar de la diferencia entre el bien y el mal sólo se alzan la utilidad y la nocividad diferenciadas hasta el extremo.» [N, 61]. He aquí las dimensiones secularizadas. Su origen en el espíritu, sin embargo, retira a la secularización toda palabra última y definitiva.

El tono apocalíptico de este comentario a Däubler se expresa claramente en la interpretación del mecanismo de secularización propiamente dicho. Pues, para que tal mecanismo funcione, se ha de proponer un sentido nuevo a cada una de aquellas dimensiones que Europa no pensó al margen de la gnosis y de la gracia. La palabra misma «secularización» es gnóstica, por cuanto supone que todo lo que antes procedía de Dios, consuma su sentido por referencia autónoma al mundo. Pues bien, al proponer una interpretación naturalista de los viejos elementos de la metafísica, la actualidad asume el carácter prescindible de toda interpretación trascendente de los mismos.



Además, se extiende así la sensación de que todo lo relevante se ha conservado, se tiene bajo sí y se respeta. Finalmente, emerge la palabra decisiva de la situación escatológica en la que vive Schmitt: El Anticristo se impone justo cuando logra imitar a Cristo tan perfectamente que disuelve toda sospecha acerca de esa imitación y logra hacer olvidar la ausencia del arquetipo.

Esa imitación se ha cumplido en la actualidad. La secularización es la estructura del Anticristo. Con la invocación masiva de esta figura por parte de Schmitt, su interpretación gnóstica del presente asume su coherencia final. La técnica imita al Dios creador, el confort y la seguridad imitan a la paz del alma, la previsión y la planificación imitan a la providencia. Y sin embargo, el verdadero gnóstico, el que entiende con Däubler que la transfiguración del presente siempre es posible, no se deja llevar por este dualismo. En cierto modo, ahí no está la clave hermenéutica del presente. Con este gesto, Schmitt se distancia del tono moral de Rathenau. «Quien presintió la significación moral del tiempo y a la vez se tuvo por hijo del tiempo, sólo podía llegar a ser dualista. Un crítico agudo del tiempo presente encontró la contraposición de mecánica y alma.» [N, 63]. También Weber insistió en este par de conceptos, y además para asegurar que el alma desaparecía en la más completa indefensión ante la jaula de hierro de la dominación técnica. Este camino pesimista, propio de la generación anterior, dice Schmitt, sólo lleva a Marción, el dualista, el incapaz de comprender una transfiguración posible para el sentido de la Tierra. Pues Marción es interpretado como si hubiese creído en la radical impotencia del dios de este mundo, como si el mundo fuese radicalmente insalvable. Incapaz de refugiarse en la huida del mundo, incapaz de salir de esta prisión, el hombre debería seguir condenado a padecer una creación que en el fondo es obra del mono del Dios. Éste es el camino del escéptico, dice Schmitt, quien no cree que de este mundo degradado se pueda salir, pero que al menos tiene el suficiente espíritu para no impulsar aún más el proceso de secularización. Todavía Nietzsche, con la frase «Dios ha muerto», permite que se le eche de menos.

Y sin embargo, ese dualismo de Marción se supera con una insistencia en el mismo gnosticismo, ahora más refinado, más completo. Pues el mundo, este mundo, tiene su *eón* y su transfiguración coincidirá con el tiempo del Apocalipsis. El escéptico es el que no sabe ver que el Apocalipsis existe, el que no sabe comprender que ya ha tenido lugar. Ante Schmitt se abre el horror escatológico en la Primera Guerra Mundial [N, 64]. El libro de Däubler, en este contexto, muestra todo su significado. Es la otra cara, el rostro complementario del momento apocalíptico, la nueva revelación. Lejos de ser una compensación espiritual en el tiempo de la falta de espíritu, Däubler ha escrito el libro que anticipa el final del *eón* de este mundo. ¿Mas que sig-



nifica esto? Algo así como que su libro *encarna* una polaridad en un mundo dominado por el círculo nihilista, organizado alrededor de la falta de espíritu. Con la creación de este centro denso de espiritualidad, el libro de Däubler permite el inicio de una nueva época, capaz de producir una «epidemia religiosa», un estado de ánimo apocalíptico y, así, enunciar la más radical negación del tiempo. Hablando hasta el final con Hegel, «*Nordlicht* aparece como la negación de la última y más universal de todas las negaciones.» [N, 65].

Y sin embargo, la negación de la negación no es el mero dualismo, sino su superación dialéctica. Por mucho que la polaridad del espíritu se oponga a este presente desalmado de la máquina, que se verifica con toda su fuerza en la lucha mundial, no todo está dicho con esta sencilla contraposición. «La noche terrible es necesaria para impulsar a la luz terrena y el sol terreno hacia el espíritu. El espíritu vence a la duda; la última negación entrega la superación de toda relatividad, la trascendencia.» [N, 70]. Esta es la tesis final, bien lejana del escepticismo, desde luego, y podemos suponer que Schmitt habla de una experiencia. Ella nos desvela, quizás, la actitud más secreta de Schmitt, la que ilumina el curso zigzagueante de su obra. De hecho, si una actitud no prendió jamás en Schmitt fue la del escéptico. Nunca vemos en él una palabra de duda. Lo que otorga a su escritura una luminosidad sin precedentes en la lengua alemana procede de esta veta anti-escéptica. Schmitt jamás ha dado a la pluma un pensamiento que, por su propia constitución, no parezca estar convencido de sí mismo. Nada hay en él de esa sospecha, de ese miedo a ser engañado o confundido, de esa paranoia de la duda que quiere seguir dudando y que el siglo ha aprendido de Freud. En caso de que haya padecido esta enfermedad, jamás la ha confesado, nunca ha dado la más mínima señal de que le haya parecido interesante hablar de ella. Oculto en sus creencias, a veces en las más dispares, nadie descubre a la persona de Schmitt detrás de sus opiniones. Aquella conciencia desgraciada, que Hegel dibujó con mano maestra, sepultada en la parálisis por el conflicto de la duda y la finitud de la decisión, profundamente satisfecha con su mal, no aqueja nunca a Schmitt, que atraviesa los precipicios de la vida con la conciencia de llevar razón. Su mito no fue Hamlet. Si bien él supo descubrir en toda duda una coartada para no pasar a la acción, cuesta reprimir la impresión de que muchas veces él pasó a la acción y luego se encargó de encontrar la certeza para actuar *así*. Pero si *Nordlicht* es su arcano, Schmitt siempre debió pensar que estaba haciendo uso del poder de interpretación que le pertenecía para acercar el reino de Dios [N, 71]. Sin esta actitud subjetiva, sin esta casi universal credulidad, no es comprensible los márgenes éticos en los que se movió peligrosamente. Pero sin tener en cuenta esta actitud suya, de raíz apocalíptica, resulta muy difícil creer en la sinceridad de



un gesto que, al menos desde Hegel, no está en nuestra mano compartir como algo evidente por sí mismo.

5. Espíritu e institución

Hemos dicho que este gnosticismo fue elevado por el propio Schmitt al secreto arcano de su destino [ExCS, 52]. Y en cierto modo, buena parte de su obra surge de estos espacios expresionistas de principios de siglo. También su obra posterior brota de esta fuente. Ya aquí se puede identificar la *Erde,* como potencia femenina, y el mar como potencia masculina, potencias no ya mitológicas, sino míticas. La inspiración del relato infantil de *Tierra y Mar* emerge de este tiempo [Gl, 141] y también está iluminado por Hegel[8]. De esta manera, en los tiempos apocalípticos verdaderos, Schmitt no haría sino volver a los relatos de su escritura inicial, ahora con un claro componente consolador.

El mito se transciende en teología si un Dios nace de tal forma que, reconocido por todos los hombres, produce catolicidad y se convierte en camino de salvación, en una síntesis de justicia y piedad. Esta es la estructura de la aurora boreal que se corona sobre los poderes ectónicos de la Tierra. Lo mismo sucede en la teología política cuando del conflicto emerge el soberano que da la ley y el derecho. La transformación de la Tierra en paraíso de la ley es la previsión última de *Nordlicht*. Esto habría de suceder, según el poema, cuando los órdenes de la tierra y del mar, el principio femenino y masculino, el principio católico y el protestante, el principio de la justicia y el amor, el de la familia y el de la industria[9], Roma como derecho e imperio y Roma como madre iglesia, acabasen configurando un orden único, una *complexio oppositorum* capaz de reconstruir el andrógino primitivo, el Hijo que da la plenitud al tiempo[10].

---

[8] Carl Schmitt, *Mar y Tierra*, *Una reflexión sobre la historia universal,* Madrid, Trotta, 2007. Basta para ello recordar el pasaje de la nota final, pág. 82, escrita por Schmitt en 1981, invocando los §§ 243-247 de la *Filosofía del derecho* que le habían inspirado el libro.

[9] Justo es el contenido del pasaje citado en la nota anterior: «el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior».

[10] Cfr. para la figura del andrógino, la introducción y el primer volumen de *José y sus hermanos*, de Thomas Mann, donde en cierta manera se defiende que las potencias salvadoras de José, y del mito humanista, proceden del estatuto hermafrodita del joven adivino. Estas potencias telúricas se encarnan en un hijo propio de la tierra, cuya sexualidad reproduce el viejo esquema del andrógino. De hecho, este carácter andrógino es condición de posibilidad de la versatilidad universal de la hermenéutica. Para todo esto, con Bibliografía correspondiente, puede verse mi «Tomas Mann y el Hombre Carismático». En el Congreso «Poética y Filosofía», en la Universidad de Antioquia, Medellín, 24-26 de julio de 2007.



Aquí es donde se produce la distancia con Däubler. Pues Schmitt no quiere oír hablar de las consecuencias anarquistas que se derivan de las perspectivas utópicas de Däubler, con su paraíso hermafrodita en la tierra. Ese triunfo del amor no es su previsión de futuro. No sin justicia, parece decir Schmitt. Desde el escrito inmediatamente posterior, *La visibilidad de la Iglesia,* su horizonte más propio es que la dualidad mitológica y la lucha deben producir un derecho y un Estado comprendidos como Dios en la tierra[11]. El catolicismo no puede rehabilitarse desde esa metafísica del espíritu de Däubler, sino desde una mucho más austera consideración de lo propio de la Institución. La aurora boreal no es un instante, sino la corona de la majestad. En *La visibilidad de la Iglesia* Schmitt dirá la palabra clave de esta comprensión: se trata de la «concentración de lo pneumático en lo jurídico» [VI, 16]. Esta interpretación de lo jurídico como manifestación de la transfiguración espiritual de la Tierra es lo más propio de la superación del gnosticismo espiritualista en catolicismo, el sentido de la obra de Scmitt. Sólo entonces se podrá hablar de un catolicismo schmittiano, que sin embargo se asienta en la cima de todos los antecedentes gnósticos, con la presencia continua de la dualidad y la lucha. Cambia la cima. El espíritu como *visio Dei* transfigura el instante, pero entonces funda la institución jurídica, la concentración de lo pneumático en lo jurídico, como el Hijo es la concentración de Dios en el Lógos. No necesito recordar la condición restauradora de ambas instancias. El Hijo regenera a Adán y el derecho restablece el paraíso. No cambia

---

[11] Cfr. La edición de Román García Pastor, «La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica», en *Daìmon*, núm. 13, *Tierra, Ténica, Política: a partir de Carl Schmitt*, 1996, páginas 11-18. Allí se dice: «Ir hacia Dios no significa abandonar el mundo, desde el espiritualismo puro, como un objeto inconmensurable con lo religioso, ni tampoco considerar la legalidad del mundo como algo fundado en sí mismo» (pág. 12). Este escrito comparte la atmósfera de negación del valor supremo del individuo que será la base metafísica de su lucha contra el liberalismo. Aquí también es antes la ley que los hombres: «Cualquier legalidad perteneciente a este mundo anula la unicidad del individuo». En cierto modo esta necesidad de mediar la individualidad por instancias objetivas se expresa aquí de manera radical: «La individualidad del hombre subsiste en la medida en que Dios lo sostiene en el mundo y el hombre es individuo en el mundo, y por lo tanto, en la comunidad». [VI, pág. 13]. La tesis es que Dios no se relaciona con el mundo de individuo a individuo, contra Kierkegaard, sino a través de la comunidad y la ley, del ser con los otros. «Únicamente a través de la comunidad puede relacionarse con Dios». De ahí la necesidad de la Iglesia visible. La dimensión hegeliana de este escrito llega a su cima con la afirmación metafísica de la prioridad de la vida sobre la muerte, de que la vida no crece sobre la muerte, sino que la muerte es una caída de la vida. Esta tesis Hegel la abordó en su comentario al *Wallenstein* de Schiller y es la base de su sentido de la teodicea. Cfr. para ello mi trabajo «Hegel e la somma improbabilità della Teodicea», ya citado. Finalmente, la tesis de Schmitt es coherente con lo que hemos venido diciendo: «En la concepción cristiana, la legalidad del mundo visible es buena por naturaleza. La reglamentación jurídica de las relaciones humanas es anterior a la maldad y al pecado, no su consecuencia». [VI. 16].



la premisa ni el camino: la lucha y el horror de un mundo hundido en el pecado, en la voluntad particular, encarnada por el liberalismo. Tampoco cambia, desde luego, el camino de mediación que es la historia[12]. El escenario más conocido se define: la dualidad sólo puede generar una lucha que el derecho soberano debe reducir y superar. De hecho, también desde *Nordlicht* llegamos a las bases últimas de la *Teología Política* y, cuando esta no pueda realizar sus funciones de mediación, al dualismo básico del *Concepto de lo Político*.

Ahora no es el momento de estudiar a fondo este aspecto del libro originario de Schmitt. Sin embargo, algo debemos decir en este contexto. Mitológicamente, la relación amigo-enemigo ya es la de Adán y Eva. Regresamos aquí al andrógino de Däubler que, escindido, fundamenta la lucha originaria. Esa es su herencia, y resuena por el tiempo. ¿No hay aquí una metáfora radical del ser humano? Desde luego. La más elemental estructura antropológica genera dualidad y hostilidad. Ése es el sentido más profundo del mito de la expulsión del paraíso, tan recurrente y objeto de las más variadas metamorfosis exegéticas[13]. De hecho, con aquel matriarcado originario, los mitólogos románticos siempre habían intentado evocar el Paraíso y luego los pensadores anarquistas de la tierra lo identificaron con el estado de naturaleza de Rousseau. Todos los esquemas se dan cita en este escenario originario. Con la misma escisión de las potencias del hombre originario —como el propio Schelling defenderá—, con la división de los géneros, con el reconocimiento de la diferencia entre hombre y mujer y la emergencia del rubor de la vergüenza recíproca, en esa inmanencia del mundo que ya para siempre se sitúa fuera de la magia del umbral guardado por el ángel, con todo ello brota la violencia del ser humano, su propia dualidad como amigo y enemigo, marido y mujer, hijo y hermano.

Un paso de Bachoffen, reproducido por Schmitt, dice así: «En la magia de este aire del Paraíso se satisface toda exigencia sobre la vida y toda esperanza del más allá» [Gl, 218]. La diferencia entre amigo y enemigo se reproduce cada vez que este aire del paraíso se congela. En esta experiencia no cabe asimetría, sino la más absoluta igualdad. Cada experiencia que le afec-

---

[12] «La unidad de Dios adquiere en la historicidad de la mediación a través de hombres mortales la forma de una sucesión jurídica, y sólo así puede hacerse visible en la temporalidad». [VI, 16].

[13] Cfr. mi «Expulsión y paraíso. El problema de la historia de la libertad en Kant», en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica,* 1993, núm. 1. págs 63-98. Este trabajo puede continuarse en mi «Hombre Originario y caída: la respuesta de Schelling al mito gnóstico». En el I Congreso Internacional de Schelling. Santiago de Compostela, octubre de 1996.



te al amigo, le afecta igualmente al enemigo. Al final, ambos hermanos comparten la suerte hasta el final, ya lo veremos. En la medida en que comprendo al enemigo, me transformo en él, pero también él se transforma en mí [Gl. 216]. Ambos vamos errantes, nublados los ojos por el recuerdo divergente de nuestra idea del paraíso, ya memoria plural de lo unitario. Como si fueran un cuerpo y una sombra, no hay salvación para uno solo. Yo vivo mientras que el enemigo vive. Esta estructura verdaderamente existencial [Gl, 199] atraviesa la inmanencia completa del mundo, en el que sin embargo Dios y el derecho deben querer decir algo. El camino del amo y del esclavo es el que, con Hegel, en modo alguno puede contemplarse salvo como el inicio de las mediaciones institucionales y del derecho.

Däubler había escrito un verso enigmático para el final de su epopeya del espíritu, una frase que Schmitt recuerda: «Ahora estallará la ley en pedazos» [Gl, 216]. La tarea católica, como la mosaica, consistía sin embargo en recomponer las tablas de los mandamientos en la historia. El texto debe ponerse en relación con aquél del mismo *Glossarium* donde se cita al joven Hegel y su noción de ley como fragmento de la naturaleza humana [Gl, 200]. Aquí, la tarea del derecho era la completa reconciliación de la naturaleza consigo misma a través del espíritu objetivo. Esa ley rota, ese fragmento de la naturaleza humana, o esa naturaleza humana caída y fragmentada, surge cuando la vida originaria del amor salta en pedazos. El crimen de Caín sobre Abel, como sucedía en el joven Hegel, es la esencia de la ley de no matar, verdadera consecuencia de la salida del paraíso. No sólo el deseo de matar sino el crimen originario cometido —como en Freud— funda la necesidad de la ley y del tabú. Por el contrario, como en Lacan, Schmitt cree que la ley perfecta funda el deseo, sólo que de obedecerla, y debería generar el afecto inconsciente en el que, curiosamente, ponemos como ser interior el mandato exterior.

Aquí es donde los caminos de Däubler y de Schmitt se separan. Para el primero la ley es la carga y la escisión. Cuando se produzca la reconciliación, el perdón, la emergencia de la gracia y la transfiguración final, entonces la ley estallará en pedazos. Ahí reside su inclinación anarquista. Cuando se reproduzca la unidad originaria del amor y del espíritu, la ley, fragmento de la vieja unidad, estallará como una nada ante la nueva vida. Cuando persigamos lo real completo, como único deseo integral, entonces la ley y los símbolos se disolverán. La tesis de fondo es que la ley no es nunca receptáculo pleno del espíritu. Schmitt se opone a todo esto. Él habló de lo jurídico como la concentración espiritual en el tiempo histórico. En la ley plena de la Institución objetiva la naturaleza humana también quedaba reconciliada en la historia. En el tiempo concreto, desde luego, la ley podía saltar en pedazos ante la decisión del soberano y del rebelde revolucionario, pero sólo para configurar otra ley capaz de mantener la continuidad del espíritu en el



tiempo. En todo caso, la ley era necesariamente constitutiva del paraíso. Donde el anarquista Däubler situaba el paraíso —la ley aniquilada—, el jurista Schmitt identificaba una mímesis de la rebeldía originaria de la expulsión. La aurora boreal, la gloria del derecho, tornaba la tierra un orden común, visible, compartido, no una anarquía individual.

Como he dicho, la pneumatización del derecho fue tratada en *La Visibilidad de la Iglesia.* Vemos así que el dualismo que está en la base de la noción de política procede de un esquema de pensamiento religioso que prevé la caída en el mito como consecuencia de la expulsión del paraíso. En la redacción de *Nordlicht,* Schmitt ha establecido la perspectiva de una transfiguración del mito en espíritu y de la historia en tiempo pleno que, como gracia, está más allá de la justicia y que invoca una utopía de amor. La función del derecho en este momento transfigurado no es clara, pero no quedará clausurada. Posteriormente, y frente a la previsión de *Nordlicht,* en este estallido de la ley, en esta anarquía utópica en el seno del tiempo, Schmitt descubrirá el verdadero momento final de la muerte de Dios, un ateísmo político consumado.

Para comprender este paso, que implica una restitución de lo jurídico dentro del ámbito de la teología y de la filosofía de la historia, será preciso demorarnos un instante más en el texto sobre la *Visibilidad de la Iglesia*. Pues sólo en este texto se produce esa síntesis del concepto de Dios como espíritu y el concepto de derecho, y sólo por esa síntesis se puede hablar tanto de teología política como de catolicismo político en Schmitt. Pero el mundo conceptual de *Nordlicht* sigue jugando en el subsuelo con todas sus premisas y, sobre todo, con su voluntad de mantenerse fiel a lo propio de Occidente, a la tesis de que, «por la encarnación de Dios, [uno] está obligado a aceptar la fe en que tanto el hombre como el mundo son buenos por naturaleza. Porque Dios no quiere lo malo» [VI, 10]. De hecho, la interpretación pneumática del derecho implicará la consideración del poder como bien. El catolicismo ahora ofrecía a Schmitt un final diferente para la lucha del mito y para la victoria del espíritu. Pero no se ahorraba el camino a través de todos los dualismos. Pues, para Schmitt, «el dualismo [es] introducido en el mundo por el pecado de los hombres» [VI, 8]. Sólo que, ahora, ese dualismo y esa lucha ha causado una deformación, una antítesis entre autonomía y heteronomía, y ha generado la «irreconciliable oposición de las distintas posiciones e intereses.» Así, hundido en el pecado, vive el hombre en la escisión entre el poder y el derecho, entre la facticidad y la validez [VI, 9], incapaz de la síntesis. Ahora y siempre, el dualismo del mito no es sino la consecuencia del pecado. La diferencia amigo-enemigo, también. La contrafigura de la Iglesia católica, por tanto, no puede sino emerger como la mímesis del paraíso.



Desde aquí, el intérprete reconstruye con facilidad el contexto que luego se destacará en *Teología Política* y en *Catolicismo Romano.* Sólo el fundador soberano del derecho, el que está en condiciones de recomponer la síntesis de lo fáctico y la idea, podrá re-fundar un paraíso que ahora es la normalidad de la ley. Sin embargo, sólo podrá hacerlo quien asuma la representación según la forma del catolicismo romano. Finalmente, su criterio es no vivir en el pecado, no padecer la forma de la duda, habitar en la certeza y la verdad de la decisión, no profundizar en las contraposiciones irreconciliables, de las que pronto la situación política de Weimar propondrá un ejemplo insuperable. La tesis de la representación, que hace visible la idea invisible, y que dota de legitimidad la aplicación fáctica de la norma —este es el sentido profundo de la infalibilidad del Papa—, será la forma en la que se producirá la «concentración de lo pneumáticio en lo jurídico» por la cual lo religioso, el ámbito más propio de *Nordlicht,* experimenta el tránsito a lo eclesial y a lo institucional. El Dios que es meramente *Geist* ahora se hace carne, palabra, Logos, iglesia, comunidad, derecho. La relación del hombre con Dios no es subjetiva ni privada ni aristocrática, sino comunitaria. La plenitud del tiempo no es ya un instante, sino la historicidad en tanto continuidad de la estabilidad jurídica. Las claves de la teología de Daubler se reconvierten en una interpretación política que alcanza la unidad de Dios a través de la mediación de los hombres mortales organizados de forma jurídica. No en un acosmismo del amor, que ha hecho estallar la ley: ahí no está la imagen del paraíso en el tiempo. A su manera lúcido, ahora Schmitt recuerda la vieja tesis de que la ley estaba ya instituida en el seno mismo del paraíso: «En la concepción cristiana, la legalidad del mundo visible es buena por naturaleza. La reglamentación jurídica de las relaciones humanas es anterior a la maldad y al pecado, no su consecuencia.» [VI, 10]. La vieja tesis de san Agustín, según la cual el matrimonio es *ante peccatum,* se impone, como lo hubiese deseado Hegel en su contestación a Kant. Aquí amor y ley no son contrarios y la libertad más preclara no es anarquizante. La utopía del paraíso, en la medida en que se dé en el tiempo, ahora es jurídica. No el amor del andrógino, sino una *complexio oppositorum* de amor y ley, de igualdad y diferencia, esa es la justicia de una institución y ahí está el horizonte sobre el que Schmitt avanza.

Esta nueva austeridad, que prima lo jurídico como forma de revelación de lo espiritual, y lo institucional como forma religiosa comunitaria, no acabó separándose de la interpretación escatológica y apocalíptica desde la que se observó la situación de Europa en el tiempo de entreguerras. Desde luego, no se desprendió de dos elementos centrales del contexto. Primero, de una filosofía de la historia como flujo y reflujo de lo inmediato configurado a partir del mito, siempre de naturaleza dualista y gnóstica, y centrado en la



forma de luchas entregadas a la mera autoafirmación. Segundo, de un diagnóstico del presente como época de la dominación técnica y la secularización de valores que destruía la interpretación genuina del espíritu y, por tanto, dejaba las fuerzas mitológicas de la vida inmediata prácticamente enraizadas en la más primitiva barbarie. El primer elemento define la estructura del tiempo, mientras el segundo describe la condición de nuestro tiempo concreto. Del juego de estos diagnósticos, de estas categorías y estas atmósferas, emergía lo más propio y granado de la *Teología política*, *Catolicismo Romano* y *El Concepto de lo Político.* En el fondo, Schmitt jamás abandonaría esta geografía espiritual y sin ella, a mí al menos, me resulta muy difícil entender lo más fascinante y lejano de su figura intelectual.

Y sin embargo, las vivencias generales de este tiempo presente, las noticias básicas que ofrecía la sociología, nos presentaba un tipo humano para el que todos estos planteamientos eran oscuras huellas de un pasado inerte. La tarea hegeliana de Schmitt consistía en lograr que estas huellas no se perdieran por completo. Por lo general, las sociedades no parecían atisbar las consecuencias de la esencia de la dominación técnica, ni mostraban atención a la gravedad de su dominio ni se preparaban para la respuesta adecuada desde la institución del Estado. Schmitt, con suma agudeza, descubrió que los obstáculos que el occidente burgués había elevado contra la técnica, en su protesta contra ella, en el fondo eran su más secretos aliados. Esta incapacidad ideológica era ella misma el fruto de una ideología que, contra toda apariencia de hostilidad, vivía bien integrada en la modernidad burguesa. Su éxito residía en que había logrado convencer al mundo de su alteridad respecto del propio individualismo burgués, a pesar de ser su ejemplo característico y su motor más decisivo. Hablo del romanticismo y del sujeto romántico. Y de él vamos a ocuparnos en nuestro segundo capítulo.



II. Romanticismo político

1. ¿Por dónde comenzar a leer *Romanticismo político*?

El prólogo que Carl Schmitt escribió para la segunda edición de este libro, y que lleva la fecha de septiembre de 1924, perturba cualquier aproximación a la lectura de este texto que, como muchos otros de su autor, no define su propio estatuto. Por eso se hace tanto más necesaria la lectura de la introducción a la primera edición, la de 1917, si queremos identificar el sentido de este ensayo que, al contrario de otros suyos, se caracteriza más por su prolijidad que por su concisión. En efecto, la introducción a la segunda edición tiene demasiado en cuenta las ideas que el autor fue definiendo en la serie de libros[1] dedicada a estudiar la representación política, que aspiraba a definir un carisma capaz de hacer frente a la destrucción de la forma política que impulsaba el parlamentarismo liberal de primeros de siglo, impotente para canalizar las exigencias de una dirección adecuada a la sociedad de masas. Entre las ideas dominantes de este prólogo de 1924, ya se alza la hostilidad a la triple ecuación ideológica entre romanticismo, creencia en la bondad natural del hombre y potencial anarquista y destructor de toda forma, básica del argumento que defendía su utopía jurídica desde *Nordlicht* y la misma *Teología política*. Por el contrario, en la introducción a la primera edición de 1917, se inaugura un argumento histórico muy preciso, que ahora nos interesa recordar.

No hablo sólo de un tono. Hablo también del contenido. «Cuando murió Gentz, en 1832, [...] el nuevo movimiento revolucionario entendía

---

[1] Recordemos: en 1921 se publicó *La dictadura*, en 1922 la primera edición de la *Teología política*, en 1923 dio a la imprenta *La situación del parlamentarismo actual* y finalmente en el mismo año *Catolicismo romano y forma política.*



por romanticismo la ideología de su enemigo, el absolutismo reaccionario». Así comienza la introducción de 1917[2]. Esta es una frase descriptiva, objetiva. Su sentido es que, para los alemanes, el romanticismo había sido la filosofía política de la reacción. En esta misma dirección, Schmitt propone toda una serie de documentos de la historia intelectual alemana: desde Arnold Ruge[3], pasando por todos los hegelianos, hasta el Marx de la *Sagrada familia,* todos hablan del romanticismo como la compensación burguesa del autoritarismo alemán. Con la satisfacción ilusoria obtenida desde los objetos ofrecidos por su imaginación poética, el burgués alemán compensa la falta de libertad y de poder político en su tierra. Luego, Schmitt recorre toda una serie de descripciones del romanticismo cuya única finalidad consiste en sembrar en nosotros la sensación de caos. Ciertamente, una descripción no es una definición, nos dice Schmitt. La tesis ulterior es que el romanticismo no se conoce describiéndolo. Dado su carácter realmente proteico, toda descripción será desmentida por detalles contrarios a los aludidos. Si decimos que el romanticismo es individualista, pronto se nos recordará que ha inventado la conversación eterna, la comunidad propia de los que comparten un pueblo. Si se trae a mención su apuesta por la revolución, pronto se puede contrarrestar esta impresión con las apelaciones a la tradición. Si subrayamos su apuesta por la imaginación y la poesía, pronto recordaremos sus notas sobre la policía y el poder desnudo.

El romanticismo no puede describirse porque se ha vinculado a las más variadas y contrarias tesis. Definirlo es una tarea que sólo puede realizarse mediante otro proceder metodológico, que debe identificar una praxis típica y permitirnos ver cómo los románticos se comportan en concreto. Entonces surge el valor arquetípico de la figura de Adam Müller[4]. Y así, cuando hemos superado la sensación de caos que producen las aproximaciones tradicionales, e ideado un nuevo método; cuando hemos hallado el modelo típico, entonces, Carl Schmitt nos muestra la finalidad de su ensayo: «De ahí resultará cuán incorrecta es la interpretación hoy corriente, que pone bajo la misma categoría de espiritualidad política a hombres como Burke, de Maistre y Bonald, con Adam Müller y Friedrich Schlegel.» [PR, 49]. Estamos preparando, se ve, la línea argumental de *Teología Política.*

---

[2] Carl Schmitt, *Politische Romantik,* Berlín, Duncker & Humblot, primera edición de 1917, quinta de 1991, pág. 31 [En adelante PR].

[3] Recuérdese que Ruge escribió un libro que llevaba por título *Die Wahre Romantik. Ein Gegenmanifest*, en el tomo III de sus *Gesammelte Schriften*.

[4] «En Alemania, la actividad política de Adam Müller muestra la imagen típica del romanticismo político» [PR, 49].



2. Respuesta a Weber

Espiritualidad política se dice «politische Geistigkeit» en el texto alemán. La finalidad del libro, por tanto, hay que ponerla en relación con el comentario dedicado a Däubler[5]. Allí también se había buscado una aproximación al espíritu capaz de superar la época presente en su totalidad, ese tiempo caracterizado por el dominio por la técnica y el cálculo, en el sentido en que ya lo había caracterizado Weber[6] y Rathenau[7]. Como el propio Schmitt sabía, aquella aproximación suya al espíritu había sido poco comprendida. Él mismo había dado lugar a que su obra fuese tomada por romántica. Con plena conciencia dijo en este librillo sobre Däubler que el romanticismo era «un inagotable *reservoir* en el que tiene su origen todo lo que hoy no es un exacto y plano pensamiento.» [N, 12]. Romántico era todavía lo que la técnica y la utilidad no podían vencer. Por eso, en ese librillo se habría referido con ironía al comentario, habitual en la época, de que el romanticismo debía ser superado. Para Schmitt, en 1917, esto sólo quería decir que el romanticismo había sido una anticipación de lo que se presentaba como espíritu en el presente. Entonces, en *Nordlicht,* lo anticipado por el romanticismo quedaba expuesto en su más precisa superación interna, mediante el acceso a la trascendencia del espíritu[8].

---

[5] Carl Schmitt, *Theodor Däublers «Nordlicht» Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. D. H. 1916. De hecho, el propio Schmitt apreciaba las raíces románticas de Däubler. «Im "Nordlicht" herrscht der romantische Deutungsfrang ganz ungebrochen und unbefangen» [N, 16]. «Inhaltlich aber liegen die Würzeln des Werkes in der Romantik» [N, 17].

[6] La presencia de Weber en *Nordlicht* es muy clara, tanto alrededor del problema de la negación-afirmación del mundo, que es planteado como el problema del occidente/oriente [cfr. N, 57]. La descripción del presente es claramente la de Weber: «Esta época se ha caracterizado a sí misma como la época capitalista, mecanicista, relativista, como la época del tráfico, de la técnica, de la organización. De hecho, la empresa parece darle a ella su signo, la empresa como el medio impresionante que funciona para fines lamentables o absurdos cualesquiera, la universal preferencia de los medios sobre los fines, la empresa, que anula de tal manera a los particulares que estos no sienten en verdad su propia anulación y que no puede invocar una idea sino a lo sumo algunas banalidades» [N, 59-60].

[7] Rathenau es citado en las págs. 64-65, y en relación con los fenómenos de *Kritik der Zeit* que ya eran significativos en la obra de Däubler. «La actualidad reposa sobre la relación a la esencia más íntima del tiempo, cuya grandiosa negación esta obra es.» «Nördlich aparece como la negación de las últimas y más universales de todos las negaciones.» Y esto es así porque el tiempo no puede ser superado con una crítica.

[8] «La terrible naturaleza es necesaria para que la luz terrenal y el sol terrenal presionen para dar el paso al espíritu. El espíritu vence a la duda; la última negación produce la superación de toda relatividad, la trascendencia» [N, 70].



Así que finalmente Däubler, partiendo de temas románticos, había dado el paso a una concepción del espíritu que vinculaba naturaleza y gracia, caída y salvación, estabilidad y creatividad. No se podía decir que *Nordlicht* fuese una obra unilateralmente romántica. Lo valioso en ella, su negación de la época, era más bien su afinidad con el catolicismo. Por ello era tanto más urgente eliminar la vieja equiparación, basada en el malentendido de Schlegel, que vinculaba romanticismo y catolicismo. Estos asuntos no podían abordarse desde la mentalidad propia de la frivolidad estética. No una naturaleza abandonada y demoníaca, fáustica, como la que quiere la técnica; pero tampoco una gracia aislada, solitaria, fanática e ilusoria, como la del romanticismo estético. Ni una naturaleza panteísta bendita por sí misma, ni una gracia capaz de garantizar una espontaneidad absoluta frente a ella. Todas estas tesis se apuntaban en *Nordlicht,* que ya identificaba el derecho como ese momento en que la gracia de la trascendencia iluminaba y operaba sobre la naturaleza caída y hacía posible la justicia. Vemos así que, en *Romanticismo Político,* Schmitt pretende dar un paso más allá y, en cierta medida lo consigue[9]. El nuevo libro pretende diferenciar entre el espíritu de una política inspirada en Joseph de Maistre y en Bonald, por un lado, y aquella forma de espiritualidad política que es específicamente romántica, como la de Müller y Schlegel. La cuestión era obvia: se debía acabar con la falsa identificación alemana entre romanticismo y espíritu anti-revolucionario. Para ello, también se debía acabar con la ecuación alemana entre romanticismo y catolicismo. La oposición a esa revolución anarquista que venían preparando los herederos de 1848, los hegelianos de izquierdas, los teóricos marxistas, no se podía entregar al romanticismo político. El espíritu conservador debía forjar un catolicismo político que debía beber en otras fuentes y estas no podían ser sino un hegelianismo de derechas.

Carl Schmitt, como vemos, pretendía quebrar el destino alemán, que con cierta veleidad había entregado la defensa espiritual del orden político al romanticismo. Esta operación es trágica, porque el orden político, con su aspiración a convertirse en Estado, no puede ser defendido con una ideología que desconoce todo orden natural, todo realismo, todo sentido institucional, toda responsabilidad y todo derecho. Cuando, tras describir con los peores acentos posibles a Adam Müller, Schmitt se aproxima al final del primer capítulo, insiste una y otra vez en la hostilidad radical entre romanticismo y catolicismo, quebrando las evidencias que hacían del grupo de Jena

[9] Para un comentario relativamente afín C. Galli. *Genealogia della politica,* ob. cit., página 212. Galli se hace aquí eco de las acusaciones que se han hecho a Schmitt como un autor inclinado al romanticismo y al ocasionalismo en su decisionismo. En realidad, la relación de Schmitt con el romanticismo sería más consciente.



—recordemos a Luckács: «había algo de infame en el conjunto»[10]— un coqueteo con la iglesia de Roma. «El catolicismo no es romántico en absoluto», nos dice Schmitt [PR, 76]. Con ello, sin embargo, llegamos a su oferta central para Alemania: garantizar un nuevo espíritu a la política conservadora a partir de la aceptación de las formas propias del auténtico catolicismo romano reconstruidas mediante la inspiración hegeliana.

Nordlicht había desembocado en la síntesis de naturaleza y gracia específicamente católica, a través del descubrimiento del derecho. Con ello se superaba el planteamiento romántico en sus orígenes. *Romanticismo Político* deseaba depurar toda posible afinidad entre romanticismo y catolicismo[11]. *Catolicismo romano y forma política* ya podía ser la expresión madura de su apuesta por el clasicismo católico, destinada a fundar un nuevo realismo en el que la forma sagrada operara con plenitud salvadora en el mundo histórico caído, y esto a través del Estado como espíritu objetivo del derecho. Con ello, Schmitt deseaba al mismo tiempo definir un nuevo tipo de intelectual que pudiera vincularse a la defensa antirrevolucionaria del Estado, contrario a los intelectuales románticos, tan preferidos por el poder prusiano desde 1848, cuando Schelling fue llamado a Berlín[12]. La estrategia era en cierto modo paralela a la de Weber: este había clamado contra los diletantes, los literatos, los románticos, los que operaban como consejeros del Káiser. Ellos habían llevado Alemania a la ruina con su incompetencia e irresponsabilidad[13]. El de Schmitt, sin embargo, era un programa más compacto. No sólo venía a decirle a Weber que, sin catolicismo, su apuesta por un nuevo carisma institucional y antiautoritario, antigenial y antisentimental, capaz de dirigir la sociedad de masas y resolver sus intereses materiales y psíquicos, era inviable. Finalmente, este era el asunto, el romanticismo y su potente subjetividad genial era la última herencia del mundo luterano, en el que la gracia se negaba a cualquier pacto con la naturaleza caída del mundo. Por eso, el romanticismo vivía tensiones propias de una ontología no reconciliada. Con estos mimbres luteranos-románticos, con los que en el fondo trabajaba Weber, las posibilidades de un realismo político y de un espíritu en el mundo de la técnica quedaban cegadas. Schmitt, así, se empeñó en

---

[10] Se debe ver todavía su magnífica obra *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

[11] «La Iglesia católica se muestra aquí como la roca contra la que se quebró la vanidad romántica, que quería instruir a todos sobre su verdadera esencia» [PR, 76].

[12] Cfr. mi libro expositivo *La Filosofía del idealismo alemán*, Madrid, 2 vols. de la editorial Síntesis, 1999.

[13] Cfr. mi escrito sobre la personalidad romántica en el colectivo editado por Manuel Cruz y R. R. Aramayo, *Responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1998. Cfr. también para esta afinidad, Galli, ob. cit., pág. 211.



la reconstrucción de un espíritu de objetividad que asegurara el éxito del ataque weberiano contra la personalidad romántica. Ambos, en cierto modo, pujaban hacia el mismo sitio, pero Schmitt reclamó una estrategia de coherencia en gran estilo.

3. La negación del concepto de naturaleza

Hemos caracterizado este libro de prolijo, pues Schmitt se entrega en sus páginas a un proceder casi filológico. La tesis, sin embargo, aspira a la concisión propia de su autor. Esta tesis, aunque Schmitt no la exponga así, parece de naturaleza ontológica. El romanticismo es la situación espiritual propia del que ha cerrado los ojos ante la naturaleza. Freud podría haber sido más conciso todavía: el romanticismo ignora el principio de realidad. Blumenberg acabará por reconocerlo: el romántico vive en la caverna. No es un azar que al introducirse en la estructura del espíritu romántico, Schmitt nos proponga un epígrafe sobre «La recherche de la realité». Descubro aquí una implícita repulsa de esa otra «recherche» de la interioridad, de la ensoñación, del tiempo de la subjetividad, con cuyas paradojas ha iniciado Blumenberg su monumental libro *Salidas de Cavera*. En ese capítulo, remontándose a Decartes y haciendo una breve historia del idealismo, Schmitt identifica la gran transformación por la cual la idea de naturaleza ordenada, racional y tradicional, muta en una imaginación *romanesque* misteriosamente plegada a las exigencias de la propia subjetividad. Esta transformación es de naturaleza estética porque la única manera que tiene el sujeto de percibir el triunfo de su potencia subjetiva es mediante el propio sentimiento de plenitud de la fantasía. La ontología del romanticismo es subjetivista. Su teoría de la verdad se reduce a la estética. De hecho, el romántico sólo sabe de certezas subjetivas.

La naturaleza de la batalla de Hegel contra ese romanticismo, bien comprendida por Schmitt, reside en que, si bien el trabajo y la máquina nos han privado de la vieja naturaleza externa, el mismo trabajo y la objetividad institucional han hecho de la historia nuestra verdadera naturaleza, nuestro principio de realidad, nuestra objetividad. El romanticismo aparece en el momento posterior a ese instante en el que la naturaleza antigua ya no otorga sus evidencias, pero en el minuto anterior a ese otro en el que la naturaleza histórica e institucional ha de aparecer plenamente identificada. Por eso Schmitt recuerda que «el correctivo del desenfreno revolucionario se encontraba en el otro de los dos demiurgos, la historia» [PR, 91]. Al hacer de la historia nuestra verdadera naturaleza, nuestro principio de realidad, Schmitt ofrece al tiempo la razón de que Hegel sea revolucionario y conservador a la



vez [PR, 94-95]. Un detalle: basta negar la historia para alentar la desaparición del principio de realidad y eso es lo que hace la mentalidad postmoderna. Pero la manifestación específicamente actual del romanticismo, en el espíritu postmoderno, todavía tardaría en llegar. Mientras tanto, para Schmitt, Hegel era un revolucionario porque no reconocía nada ni nadie por encima de la historia; pero era conservador porque esa historia poseía la característica de la verdadera realidad, la de no estar plenamente disponible para el hombre. Hegel, como Burke, podía decir que «la realidad es en la historia» [PR, 93]. Una necesidad interna la atravesaba, tan rígida como la naturaleza que coaccionaba al hombre medieval y al moderno. Esa era su verdad y ante ella se estrellaría la certeza del alma bella. Al descubrir estas posiciones, Schmitt sutilmente venía a decir que Hegel era su hombre. Nosotros, desde luego, sabemos que ya lo era desde antes.

Nada de todo esto lo entendía el romanticismo. Ningún espíritu subjetivo podía ser para Hegel el señor de la historia. Contra la sobriedad de su talento, «los románticos se habían sentido lo suficientemente fuertes como para jugar ellos mismos el papel de creadores del mundo y producir la realidad a partir de sí mismos» [PR, 125]. El gesto era más de Fichte, desde luego, quien había sembrado la confusión al conectar de alguna manera[14] el Yo absoluto en el yo finito. Él y sólo él había defendido la imaginación trascendental como la única huella de la *Tathandlung*, la acción creadora infinita y originaria. Él y sólo él había hablado de la soberanía de la razón, del Yo[15], de la acción creadora del mundo. Sólo él habló del No-Yo como un mero obstáculo para sentir de forma más poderosa la energía del Yo. El no-Yo carecía de autonomía, de realidad propia: era una imaginación detenida, inerte, caída, en pecado y sin vida, y sólo se alzaba allí para dar ocasión de que el Yo la venciera y se acreditara en su esfuerzo. La realidad no era substantiva: era sólo un índice para que se impusiera una posibilidad inédita de entre las infinitas que encerraba el Yo. Y así siempre, como una promesa que nunca se cumple y un ansia que nunca se apaga.

Sin duda, Hegel también apostaba por la posibilidad. La historia era, desde luego, una realidad abierta. Pero para hacerse con ella en su objetivi-

---

[14] De alguna manera, porque en cierto modo siempre los había diferenciado, dando lugar a una verdadera dimensión crítica respecto de las situaciones empíricas en las que se mueve el yo finito. Schmitt lo sabe. En RP, 132 dice: «Fichte había vuelto a distinguir entre el yo verdadero y el empírico y así había vuelto a provocar la antigua inseguridad en la realidad psicológica, de la que aquí todo depende.» Esto es lo que hace de Fichte una potencia antinarcisista de primera magnitud, por mucho que el narcisismo sea el objetivo final de toda su filosofía: una acción auto-consciente absoluta.

[15] Cfr. el monográfico de Daímon *Die Herrschaft der Vernunft,* La Soberanía de la razón. Universidad de Murcia, 1994.



dad y verdad era necesario atravesar la positividad, reconocerla, asumirla, comprender sus elementos de mediación, integrarla en el movimiento del concepto, ya de naturaleza histórica, y superarla en su inmediatez. Nada de todo esto puede explicarse en los términos de la relación entre el Yo y el No-Yo de Fichte, en la que se hizo fuerte el grupo de Jena. Aquí se oponen lo finito y lo infinito, lo efectivo y lo posible, y lo primero tiene que ser dominado, diluido, para que el yo se sienta plenamente libre. Libertad no hay en Hegel sino desde la aprensión de la necesidad histórica y, por eso, la posibilidad que la libertad realiza siempre es objetiva, concreta, determinada. La libertad en Fichte aspira a no sentir los límites ni los obstáculos de una realidad concreta, irracional en la medida en que no es plena y absoluta subjetividad, sino opuesta al Yo. Sin duda, el romanticismo corromperá esta posición de Fichte en lo que tiene de esfuerzo sincero, de disposición a la lucha ante la presión de la realidad[16].

Hay un anhelo en Fichte que se dirige hacia una acción milagrosa que no merme las posibilidades absolutas de actuar, que no genere historia, que no cosifique los frutos de la acción en objetos externos. Ahí veía Schmitt la resistencia del romanticismo a reconciliarse con los dos demiurgos antiguos, con los representantes del principio de realidad. Una acción pura, que no produzca residuo de No-Yo, que mantenga al Yo absoluto en su *Tathandlung* eso es lo buscado. El sentido fichteano de la Ilustración todavía le indicaba batallas reales en las que conquistar esa libertad en una lucha infinita y esas batallas se daban para él en la arena del Estado, la economía y la organización del trabajo. Todo esto se observa igual en el romanticismo, pero sin la tradición emancipadora de la Ilustración: aquí ya todo se ha dispuesto para definir un idilio de la propia subjetividad que se agota en sí misma, en su propia perfección artística o poética al alcance de la mano de su imaginación libre. Última manifestación del trascendentalismo, también para explicar el romanticismo hay que partir del sujeto, no del objeto [PR, 122]. Ya nada tiene entidad ni solidez: sólo se mide el efecto sobre la sensación de plenitud del yo. Con ello, el romanticismo ha entregado una legitimidad genérica sólo a esa presentación de la realidad que permita esta ple-

[16] Cfr. para esta conexión PR, 119-120. Pero quizás la mejor exposición se vea en la PR, 122: «La torsión emotivo-esteticista del yo absoluto de Fichte no da como resultado un mundo transformado por la actividad, sino uno convertido en estado de ánimo y fantasía.» Aquí vemos desde luego la clave de la diferencia entre el romanticismo y Fichte: el romanticismo se queda en la actividad absoluta de la imaginación y hace de ella su reino. Fichte siempre parte de ahí para identificar la exigencia de emancipación desde una deducción del obstáculo real que nos opone la imaginación inconsciente. El romanticismo ha cortocircuitado el trayecto, el destino del hombre, el principio de realidad, ese rodeo por el trabajo del que luego hablará Freud.



nitud de las fuerzas liberadas de la imaginación en la búsqueda de su idilio. Ahí, en esta *Tathandlung* entendida como genialidad poética, ninguna realidad del No-Yo tiene derecho a perturbar el momento creativo. La actuación ahí no genera residuo alguno ni, por eso, produce una obra extraña que por su propia exterioridad me limitaría. Ahí la libertad creadora siempre es también destrucción de lo ya realizado y ulterior reconstrucción.

La tesis fundamental de Schmitt nos dice, curiosamente, que el romántico no puede entregar el propio dinamismo de su creatividad a la exclusiva soledad. Necesita el estímulo de la realidad, pero no como naturaleza, dotada de legalidad propia, sino sólo como ocasión. La realidad no es para él una institución, sino una oportunidad. De ahí la presencia de eso que Schmitt ha llamado el «ánimo de intriga» [PR, 105] en la relación del romántico con lo real. Intriga es una forma de observación siempre atenta a la realidad no para reconocerla, sino para experimentar su grado de interés para una subjetividad que desea destruirla en su autonomía e imponerse sobre ella. El complemento de la intriga es la ironía: se trata de observar de tal manera que se garantice la posibilidad de abandonar y negar lo observado. De esta forma, el romántico se distancia de lo real y se queda a solas con su propia imaginación, en la que todas las posibilidades se mantienen intactas. Desde luego, el romántico cifró en esa posibilidad, renovada a pesar de su efectividad, su idea de lo absoluto y se mantuvo fiel a ella. Esa fue su «aspiración a la realidad superior y verdadera» [PR, 107].

Estamos describiendo la primera manifestación contemporánea de lo que Odo Marquard ha llamado «el programa de la absolutización del ser humano», programa que tuvo también sus episodios idealistas y marxistas[17]. Pero en el caso del romanticismo, la raíz de lo absoluto se depositó en un sujeto sin coacciones materialistas ni imperativos morales, como sucede en Marx o en Fichte. La experiencia más básica de esa soberanía del yo, de ese carácter intacto de la posibilidad, de esa ilusión absoluta en la que el sujeto vive, incluye la disponibilidad plena sobre la realidad. Pero esta disponibilidad, en el caso del romanticismo, sólo se consigue con la reducción de la realidad a productos de la imaginación creativa. Plena disponibilidad es aquí una variación infinita, una perfecta manipulación, una total reducción a construcción fantástica [PR, 109]. Podemos decirlo más claro: la naturaleza del romanticismo es virtual. Pues la realidad virtual altera la modalidad de la ontología clásica. Ella es la única positividad que no mengua la posibilidad infinita todavía a nuestra disposición. Al contrario: lo que uno pretende con este tipo de realidad es que le permita seguir el juego infinito de las varia-

[17] Odo Marquard, *Apología de lo contingente,* Valencia, IVEI, 2000, pág. 131.



ciones, el disfrute de la productividad continua. La productividad del yo romántico procede ante todo del miedo a la finitud. Algo que limita el juego continuo de las metamorfosis es detestable justo por la contrariedad que produce en quien quiere tenerlo todo disponible. Del viejo «Todo en todo» de Hölderlin, del panteísmo que soñó el idealismo, sólo queda el reino absoluto de la imagen en el que «cada objeto puede llegar a ser cualquier otro» [PR, 111-112].

Sin duda, cuando Schmitt hablaba de una gracia absoluta que diluía el concepto de naturaleza, quería dibujar una ontología en la que la libertad dominara toda resistencia de la realidad. Para ello, la naturaleza debía ser reducida a imagen, a fantasía. Las pulsiones que describe Schmitt se proyectan hasta el presente, cuando el capitalismo se ha concentrado en poner sus posibilidades industriales al servicio de una continua exploración de la plasticidad de las imágenes, no sólo produciendo continuas metamorfosis en el ámbito de la virtualidad, sino reduciendo toda realidad a la que puede ser transformada en imagen. Sólo así la realidad no oprime la exigencia de juego espontáneo, de ansia de infinito propia de la subjetividad. Esta ontología no le parecía reconciliada a Schmitt porque no enseñaba al hombre a vivir en una naturaleza finita, caída; ni le enseñaba cómo a pesar de todo merecía la pena vivir en ella aceptando sus límites. Para el romanticismo, quien se resignara a la finitud y la estabilidad, ya vivía en la muerte y en la parálisis, y desconocía la vida verdadera. No entendió jamás el romanticismo que la vida finita pudiera recibir algo eterno y valioso en sí, algo que le daba trascendencia, algo que reflejaba el rostro de ese dios que nunca podía abandonar el mundo porque continuamente se encarna de nuevo. El universo romántico de la virtualidad, previo a toda encarnación, era el mortal enemigo del catolicismo. El romanticismo entonces no sólo no vislumbraba la síntesis de naturaleza y gracia, sino que la hacía imposible. Su gracia, concentrada en la subjetividad pendiente de sus instantes vivenciales visualizados en imágenes, tenía que ser tan absoluta que acabara disolviendo los aspectos resistentes de una naturaleza no completamente transfigurada.

4. Esferas de acción y romanticismo

Hay un momento en que Schmitt cita a Weber sin reparar en ello. Cita, mejor, su teoría del politeísmo de los valores, su teoría de las esferas de acción. Para su texto, Schmitt elige aquella metáfora de la «lucha de las divinidades». El romántico, frente a la seriedad de esa lucha, se retrae irónicamente. Él no reconoce ningún dios finito, pues no olvida que su imperativo



es el de un control absoluto. Por eso, no quiere representar a ninguno de esos elementos divinos, pues así limitaría su campo de posibilidades. Él quiere sólo representar al dios absoluto, al que está todo en todo. El hombre ético representa a un dios finito, goza de su valor, lo encarna, se duele de su finitud, incorpora las consecuencias dolorosas de su acción y se atiene a la coherencia de desplegarla frente a los otros, responsable ante ellos y entregándose a una vida limitada, pero objetiva. Pero una ética no es un estado de ánimo ni una imaginación. Schmitt dice: «El rasgo esencial de la situación espiritual del romántico es su reserva respecto de la lucha de las divinidades para así preservar su personalidad subjetiva.» [PR, 95-96]. El romántico, como se ve, no acepta el pensamiento de la escisión de las esferas de acción ni se compromete con él.

Por eso, aunque toda su tonalidad es inconfundiblemente estética, el romántico no puede tampoco introducirse de forma coherente en la estructura de valor, de responsabilidad, de acción y de cooperación artística. Dicho con claridad: el romántico también sabe que no puede limitarse a producir arte. Con arte, debe reconstruir la totalidad de la realidad. Su capacidad infinita ha de responder a las exigencias humanas de plenitud y creatividad. Por eso no sólo debe reconstruir con arte la religión, que de otra manera moriría sin vida; o la ciencia, que de otra forma se tornaría mero análisis materialista; sino también la economía política, que de otra forma sería desnudo afán de riqueza, y la comunidad humana para, desde ahí, fundar una nueva política. Esta voluntad de reconstruir el todo de la vida humana, y fundar una situación de idilio, desde la forma de operatividad que caracteriza a la imaginación estética, con sus promiscuas asociaciones e interconexiones sintéticas, es lo propio del romanticismo como fenómeno moderno e incluso postmoderno. Contra esta invasión de todas las demás esferas de la vida social desde la productividad estética, ha protestado Carl Schmitt con ingenuidad y claridad características: «Si esta disolución general, esta magia lúdica de la fantasía, permaneciera en su propia esfera, sería irrefutable dentro de los límites de su círculo. Pero se mezcla con el mundo de la realidad corriente de forma caprichosa y arbitraria. En un cambio y confusión generales de los conceptos, en una escandalosa promiscuidad de los términos...» [PR, 112-113]. El término es de Weber. Promiscuidad del alma llamó él a la mentalidad moderna de Baudelaire.

Vemos que todo el planteamiento de Schmitt depende de la asunción weberiana de la teoría de las esferas de acción, que todavía desarrollaría en la conferencia de Barcelona de 1928, que ya estudié en otro lugar[18]. Des-

---

[18] Manuel Cruz, editor, *La filosofía y la política,* Madrid, FCE, 1994.



de ella, la estructura ocasionalista del romanticismo alcanza su mejor evidencia. De hecho, la teoría de las esferas de acción social ofrece la base adecuada para renovar el pensamiento ontológico clásico y su ignorancia es la mejor manera de indisponerse con una ontología rigurosa. Los modos del ser son los modos de la acción social desplegados en el nuevo principio de realidad como historia. La consumación de la revolución copernicana kantiana se plantea aquí en términos muy evidentes. La dependencia del objeto respecto de la actividad categorial de un sujeto trascendental se concreta aquí en la regla de acción social que vincula a los actores en la producción de instituciones y objetos sociales. Al no respetar la legalidad categorial propia de cada esfera, el romanticismo se refiere a cada uno de los objetos y valores, conceptos e intereses, de forma impropia, sólo en la medida en que estimula su capacidad imaginativa. El ocasionalismo romántico propiamente dicho consiste en el uso de elementos de una esfera —religión, por ejemplo— para movilizar los significados de los elementos de las demás —el arte, la política, o la economía—. La rueda podría girar en todos los sentidos y con todas las mezclas. Como se ve, pura posmodernidad.

Frente a este esquema, Schmitt se empeña en definir este ocasionalismo desde el olvido de la sucesión de causas y efectos, cuando en verdad se trata del rechazo de la lógica precisa de la acción social, en la que lo coactivo es la necesidad de entender al otro. Esa necesidad de hacerse cargo del otro, de responderle, es lo que el romanticismo desea evadir con su rechazo de la vinculación, la responsabilidad, con su valoración de la ironía y del juego. Nada de todo aquello se lo permite el romántico, que ha degradado esta posición en la acción social a la propia del filisteo, del que se atiene a su esfera limitada. Él ha sobrevolado entre todas esas esferas, ha seleccionado ahora un motivo, ahora el otro, manteniendo un movimiento continuo de la subjetividad cuya finalidad no es la producción de efectos, sino el placer de experimentar su misma emotividad. Con elementos de una esfera, el romanticismo ha intrigado contra la otra, situado siempre en terreno de nadie, en el terreno de la ficticia soberanía de su ironía, en ese flotar por encima de todo con el que se elevó a simulacro de un Dios que ya había caído [PR, 131]. De este modo, podemos describir esa intriga como desconstrucción: con elementos separados y desactivados de una esfera, el romántico diluye las realidades de las otras. De ese movimiento continuo, en el que experimenta su soberanía, el romántico ha hecho su peculiar idilio consigo mismo, uno que produce su gozo por experimentar su propia actividad subjetiva más allá de todas las fronteras reales. La aspiración al sistema, con sus interconexiones totales y su mundo de plenitud significativa, de la que los románticos no se han separado, constituye un equivalente de la aspiración a una



obra de arte total en la que el mundo quede plenamente sometido a los intereses de perfección absoluta del sujeto.

Aunque Schmitt no ha utilizado la categoría de narcisismo, ni ha utilizado a Freud como herramienta en su libro, sus conclusiones son inequívocas. Él ha hablado de autarquía subjetivista, de la bondad que tienen los actos mentales cuando no perturban la ilusión del sujeto, del interés en los hechos psíquicos por sí mismos, y ha mostrado que esta es la vida tal y como la pretende el artista genial. Aquí, por una serie de notas, Schmitt describe el mundo que luego quedará simbolizado por Thomas Mann en la *Montaña Mágica*. El romántico, desde luego, puede decir con Hans Castorp, *placet experiri.* Como el héroe de Davos, Schmitt ha hablado de pasividad, de carencia de personalidad moral, de la lírica musical como arte supremo, de la vida reducida a divagaciones anímicas sobre una *chaise longue*. Todos estos héroes, desde luego, pensaron habitar la alta cima reservada a los elegidos, lejos del llano miserable de los filisteos. Todos ellos sepultaron su vulgar pasividad irredenta en la emotividad hiperestésica de sus estados de ánimo. Schmitt, que escribe antes de que Thomas Mann haya concluido su gran novela, sin embargo, puede decir que lo propio del romanticismo ha sido no dar cuenta del contexto objetivo e histórico de seguridad burguesa sobre el que él mismo era posible. «Es verdad que este sujeto no romanizó su supuesto, el orden burgués» [PR, 141]. No podía hacerlo sin disolverse y sentirse condicionado por una materialidad histórica. Cuando Thomas Mann lo llevó a conciencia en su historia sobre el hospital de los Alpes no tuvo más remedio que despedirse del romanticismo. En realidad, fue el primero en hacerlo en gran estilo.

5. Romanticismo político

Tras caracterizar al romántico como un Narciso que evade el principio de realidad, preocupándose sólo de sus afectos mentales y no de sus efectos sociales, Schmitt dedica la tercera parte de la obra al problema del romanticismo político propiamente dicho. Aquí es donde se nos muestra más historicista, más lejano a los esfuerzos por hallar un concepto, tal y como había prometido. Esto es así porque la categoría de ocasionalismo se traduce, de forma imperceptible, en la categoría de oportunismo. Schmitt, ahora, muestra su interés por narrar el descarrío de un Estado como el alemán. El romanticismo utilizó las oportunidades que le ofrecía el momento histórico para elevar su oferta de colaboración con el poder. Así fue revolucionario con la revolución, conservador con la restauración, revolucionario de nuevo cuando el año 1830 trajo noticias de nuevas inquietudes. En cada



uno de estos casos, el romántico seleccionaba de la realidad histórica aquello que le traía una noticia de entusiasmo, de plenitud de emociones y de afectos, de promesa de creatividad para la propia fantasía. Al dejarse llevar, al impulsar la divisa del «consentement» como actitud propia, el romanticismo pensaba como si fuera actividad lo que no era sino una esencial pasividad. La plenitud de la vida que anhelaba se redujo a una considerable capacidad de mímesis, el arte sumo de la adaptación. Jamás se implicó de veras en la acción histórica del Estado. Su compromiso siempre fue consigo mismo.

He dicho que este capítulo se consuma en descripciones históricas, pero Schmitt no olvida su objetivo fundamental: mostrar las diferencias entre el romanticismo político y una verdadera teoría política conservadora capaz de vencer a la revolución. Estas diferencias encontraron su ejemplo en las diferencias entre A. Müller y F. Schlegel, por una parte, y de Maistre y Bonald por otra. Por lo tanto, hay también aquí una voluntad categorial. Como es natural, esta se concreta en proponer la diferencia entre la esfera estética indisciplinada y la esfera política que se atiene a su regla. Sería mejor decir, sin embargo, entre la esfera política en su carácter inespecífico, tal y como la percibe el romanticismo, desde la totalidad romántica, y la esfera política en su autonomía propia, elevada a esfera absoluta, tal y como la entiende una verdadera teoría de la contrarrevolución.

La tesis inicial viene establecida en este pasaje: «el criterio consiste en si existe o no la capacidad de diferenciar entre lo justo y lo injusto. Esta capacidad es el principio de toda energía política, tanto de la revolucionaria, que se apoya en el derecho natural o humano, como de la conservadora, que se apoya en el derecho histórico.» [PR, 161]. La política es la esfera de acción que se atiene a la norma de la justicia como su dios propio y superior. Ese es su espíritu, aunque como tal tiene diferentes interpretaciones y, por eso, acoge diferentes luchas. La estética, reservada a su propia finalidad, debería ser la esfera de acción que se atiene al valor de belleza, bien para impugnarlo, bien para afirmarlo, bien para transformarlo, siguiendo también por ello sus propias luchas. El romanticismo, guiado por una comprensión antinormativa por excelencia, no está en condiciones de asumir ni lo justo ni lo bello, y así se rinde a los pies de su única categoría real, global, la de lo *interesante*, una que como tal es ajena a toda norma, incluida la estética, y que sirve al capitalismo de camino real para dominar la vida completa del ser humano. El político se acredita por su fe en el derecho y por su rebelión ante la injusticia. Pero el romántico sólo sabe de lo que estimula su percepción de plenitud subjetiva y a eso lo llama interesante. Esto, sin embargo, se afirma en su desnuda facticidad existencial. La pregunta por la legitimidad, cuando sólo se conoce lo interesante, resulta absurda y por eso le es ajena al



romanticismo [RP, 171]. Lo interesante se legitima por su propia existencia, por la certeza de su propio efecto sobre nuestros deseos de omnipotente creatividad. De tener que decidir entre un interesante y una objetividad, el romanticismo se vería situado ante una realidad que identificaría como una tiranía externa para la subjetividad y sus disfrutes. Una norma trascendente discutiría la soberanía de la subjetividad y establecería una pauta crítica con la que sembrar las dudas en los hechos subjetivos. Con ella, el efecto idílico del romanticismo de la fantasía quedaría roto. Sin ella, estamos a merced de las sugestiones de la certeza.

En su voluntad de identificar lo interesante, el romanticismo buscó sobre todo asentir a un elemento capaz de impulsar la vida más allá de los límites en que pretendía encerrarla el destino de la especialización, asumido en la teoría de las esferas de acción. Desde este punto de vista, Schmitt parece unilateral en sus valoraciones. Aceptado el destino de las esferas de acción, el romántico aparece como oportunista, ocasionalista e iluso. Pero el romántico quiere impugnar precisamente ese destino. En esa impugnación, desde luego, repudia el principio de realidad, pues la historia de esa escisión de las esferas es irrefutable e irreversible. La escisión de esferas en contradicción entre sí caracteriza el principio de realidad y sus coacciones, frente a todo anhelo idílico. La indisposición del romanticismo ante la realidad parte de su resistencia a considerar aquel mundo escindido de esferas como el definitivo. No se puede negar al romanticismo conciencia de este hecho. Schmitt, que ha citado muchos fragmentos de los románticos relativos a su oportunismo político, apenas ha citado algunos que nos den una idea de este proyecto de totalidad que el romanticismo ha querido elevar sobre la escisión moderna de las esferas de acción.

Desde este punto de vista, no era contradictorio hablar de un romanticismo político. Al contrario, en la medida en que el romanticismo quería reconducir la fragmentación social moderna, deseaba proponer una intervención soberana capaz de reconstruir el todo que consideraba injustamente perdido. El romanticismo se veía a sí mismo como político, pero al mismo tiempo con el anhelo de trascender la unilateralidad de la política. Sus afanes reconstructivos eran totales y, frente al carácter absoluto de la política y de la institución, se limitaba a imaginar el paraíso de otra manera que a través de la ley. Al impulsar un escenario utópico de creatividad, el romanticismo desde luego ofrecía la consigna de una elite, pero también se hacía eco de necesidades que pronto iban a sentir ingentes masas de la sociedad moderna. Esas necesidades respondían a una profunda sensación de desarraigo, inseguridad, falta de identidad y de pánico al futuro. Finalmente, los románticos ofrecieron un agudo sismógrafo de lo que pronto iba a ser una sensibilidad colectiva. Ellos tenían como presupuesto el régimen burgués,



cierto, y sus exigencias de absoluto y de perfección se iban a extender en la mentalidad de las gentes abrasadas por las consecuencias no deseadas de aquel régimen: la especialización, la deshumanización, la pérdida de identidad, el belicismo, el cinismo general. Desde esta perspectiva, la política romántica pronto iba a dejar de ser un asunto de elites para convertirse en un asunto de masas. Este paso, como se puede comprender, estaba cargado de consecuencias. Pero, sin ninguna duda, ya estaba anunciado desde el inicio. Desde este punto de vista, el éxito del romanticismo era el síntoma de un déficit que la sociedad burguesa no haría sino aumentar.

6. El caso Adam Müller y el futuro

Aquí chocamos con los límites del libro de Schmitt. Nuestro autor, que utilizó con insistencia a Adam Müller, no se dio cuenta de hasta qué punto el romántico era autoconsciente de su propuesta. Metodológicamente lo expuso de la manera más nítida al distinguir con un kantiano ortodoxo entre el concepto y la idea. Concepto era la representación de la realidad escindida en formas fijas, estables, aquella que correspondía a un mundo separado en esferas de acción. Recordémoslo: era el mundo del entendimiento, con su sentido común y su filisteísmo. Idea era la forma de representarse el dinamismo vital de una realidad en relación con el todo, en su movimiento, en su capacidad de configurar un organismo vivo y unitario con aquellos elementos parciales que el entendimiento pretendía escindir en conceptos[19]. La idea era espíritu vivo y respetaba la esencia común de la vida: partiera desde donde partiera, la idea siempre acababa conectándose con los otros elementos y configurando un mundo organizado. Este organismo objetivo determinaba una subjetividad igualmente orgánica. El hombre que miraba la realidad desde la idea era el hombre entero. Esa era la meta de Müller y la de todo el romanticismo[20] y aquí se atenían a una vieja promesa cristiana de *deificatio*. Ese era el programa consciente de la absolutización del hombre, cuya relación con el pasado han iluminado Hans Blumenberg, Karl Löwith y Hermann Lübbe. Lo decisivo, sin embargo, era la plena conciencia del enemigo fundamental, esa escisión de las esferas de acción. Por eso, el romanticismo luchaba ante todo contra «esta desarticulación de la vida civil en acciones internas y externas, en relaciones coactivas y libres». Su hostilidad iba dirigida contra la escisión entre derecho y

[19] Adam Müller, *Elementos de política,* Madrid, Revista de Occidente, 1935, págs. 20-21 [En adelante, EP].

[20] Para el hombre entero, cfr. Müller, EP, 21.



moral, de procedencia kantiana, que amenazan con «desarticular al hombre» [EP, 30, 31]. A esta situación, específicamente moderna, le llamó Adam Müller «la anarquía de los espíritus». Contra esa condición, y en el nombre del viejo mundo de relaciones orgánicas, tradicionalmente revestido de ropajes religiosos, deseaba dirigirse el romanticismo.

Era una rebelión contra la escisión de las esferas de acción que no podía ofrecer un centro carismático de la vida. De pasada, recordaré qué puede quedar de la pretensión de novedad de Ortega al recordar estos proyectos. En todo caso, tras el rechazo, Müller proponía el nuevo programa: «La cuestión es saber dónde radica el núcleo del ser humano, cómo encontrar aquel punto en el hombre donde se cruzan todos los hilos corporales y espirituales, de suerte que, teniéndolo, se es dueño del hombre entero. Aquí es donde hay que plantear el problema» [EP, 32]. Adam Müller, contra todo pronóstico, aseguró que ese centro residía en la idea del Estado. Sin embargo, esta respuesta no podía satisfacer a Schmitt. La idea de Estado le ofrecía a Müller «la conexión íntima de todas las necesidades físicas y espirituales, de todas las riquezas físicas y espirituales, de toda la vida interior y exterior de una nación para constituir un gran todo enérgico e infinitamente movido y vivaz.» [EP, 35]. Por eso la revuelta contra la escisión moderna había de edificar una nueva política. Y no sólo porque la idea central y arquitectónica de todas las ideas desde antiguo ya era la del Estado[21], que determinaba la verdadera ciencia [EP, 42-3], la verdadera economía, la verdadera religión, la verdadera ley. «El Estado es la totalidad de los asuntos humanos, su conexión en un todo vivo.» [EP, 44]. Esa era la base de la dimensión política del romanticismo. Por eso el edificio estatal era tan grande y sublime, tan omnicomprensivo [EP, 45] como una obra de arte. Al explicitar esta confesión, Müller decía Estado, pero hablaba de otra cosa, de una obra de arte total que no tenía nada que ver con el derecho, la justicia o la institución. Por eso su idea debía ir en contra de la separación de poderes de Montesquieu [EP, 50]. Que su actuación era política y soberana se dejaba ver en el sencillo hecho de que podía hacer uso de la guerra, el atributo de la soberanía [EP, 9]. En ella confiaba Müller para constituir «un todo político». [EP, 97]. Ante ella, el hombre se sentía en verdad unitario, capaz de sacrificio, vinculado a los demás por un lazo religioso [EP, 98-99, 101]. Afincado desde 1804 en un programa superador de los contrarios, y para configurar la totalidad orgánica de la vida, Müller se veía impulsado a proponer siempre la reconciliación con la esfera contraria. Así, además de la

[21] Müller se niega a considerar el Estado como un «compartimiento estanco de las ocupaciones humanas», EP, 28, y hace del Estado el lugar del hombre y de lo humano. «Que nada humano existe fuera del Estado.» EP, 30.



guerra, el Estado debía estar configurado por el amor y la paz. Una vez más, la idea era superar lo fragmentario mediante la contraposición. Así pudo decir: «El político será el alma omnipotente de la sociedad civil y actuara a la vez pacífica y militarmente.» [EP; 13]. No cabe duda de que el romanticismo disponía de una teoría de la soberanía [EP, 101.102] y, desde luego, reclamaba la omnipotencia para su tarea de construir la verdadera realidad y así gobernar sobre hombres enteros. En realidad todo esto era una redundancia para Müller. ¿Cómo podría ser algo una verdadera soberanía si no legislaba para el hombre completo?[22]

La meta final aspiraba entonces a redotar de sentido la promesa del hombre total. «Nosotros seguimos siendo hombres de una pieza que, por lo mismo, anhelamos un mundo hecho también de una pieza», dijo una vez Adam Müller [EP, 43]. Comprendido como realidad vital plena, como organismo, como totalidad, el hombre del romanticismo quedaba muy bien representado desde la metafórica artística. Un Estado —porque «cualquier ocupación de hombres libres y vivos tiene que ser arte» [EP, 93]— era la obra de arte más verdadera y edificarla era misión de «artista político». [EP, 83][23]. El reflejo preciso de esta totalidad humana y política era sin ninguna duda la nación, que así deviene un pueblo total [EP; 87]. Vivida en cada uno de sus hombres, la nación es la verdadera comunidad, la conexión de todos los dominios de la vida humana [EP, 88]. Sólo entonces, el Estado cumplirá su misión central, «ser organizado completamente como un hombre», desde esa totalidad integradora de contrarios en relación recíproca [EP, 125]. Para representarlo, sería necesario la existencia de una monarquía. Así dijo Müller: «La ventaja de una constitución monárquica se halla en que en ella no rige un mecanismo muerto del Estado, sino que en su cúspide se halla una personalidad, un ser orgánico que, también él, es vida: sólo un individuo vivo puede gobernar el Estado como corresponde al sentido verdadero de la vida» [EP, 126]. Así, en el contexto que hacía del Estado una obra de arte, se mencionaba la palabra que dirigía al joven Káiser en 1900: personalidad. Su valor representativo dependía de mantener la totalidad de la humanidad nacional en sí, de ser un «hombre magnífico y completo» [EP, 126]. Entonces, todo el Estado, desde la comunidad de base hasta la totali-

---

[22] «Una legislación que no se halle empapada en todas sus partes del espíritu femenino y religioso aquí descrito no tiene derecho alguno.»

[23] El político, artista de la idea del Estado, la idea de todas las ideas, era por eso mismo el artista de todo arte. Tenía que conseguir «la conciliación y afirmación recíproca de las ideas en apariencia más dispares, pero que sin embargo forman parte de la naturaleza humana» [EP, 83]. Es muy importante la relevancia que adquiere la categoría de la relación recíproca, desde Kant la de totalidad, en esta compresión de las cosas.



dad humana de su cima, se convertiría en una realidad natural, «una planta: sería un Estado orgánico y vivo.» [EP, 128]. Cuando Müller pensaba estar en la cima de su propuesta, resultaba que reposaba en el grado ínfimo de la evolución hacia el espíritu que había sido descrita en *Nordlicht.*

Todo esto no podía satisfacer a un hombre que había imaginado el paraíso como una ley obedecida desde la lealtad interior y por la convicción de su justicia. Schmitt construye un libro en el que introduce un equívoco muy peculiar. Ha diagnosticado que el romanticismo no está en condiciones de hacerse cargo de la separación de las esferas de acción. Pero no ha reconocido que el romanticismo había surgido para superar esta separación misma, tal y como fue sentida por los testigos de la Revolución francesa. Sin duda, al operar así, el romanticismo se rebeló contra el destino histórico, pero este siempre queda demasiado abierto como para dibujar de antemano las características de ese combate. En todo caso, la rebelión estaba motivada por una valoración de ese destino, fruto de su efecto devastador sobre el equilibrio humano asentado en las antiguas señas de identidad de pueblos y hombres. Frente a estas necesidades generadas por el tiempo histórico traumático y cargadas de patologías, se elevaron exigencias compensatorias que pronto se hicieron masivas. Entonces resultó difícil distinguir entre la compensación y la complicidad. Poblaciones ingentes, heridas en su narcisismo, podían morir por una soberanía romantizada, o por un nación elevada a madre omnipotente, pero no por un sentido del derecho como base de la justicia, idóneo para la conciencia corporativa de burócratas y juristas. En suma, Schmitt no se dio cuenta de que el romanticismo obedecía a una cultura de masas —como todavía sucede en el presente— y respondía a ella con precisión. Era la respuesta masiva a los males que el propia capitalismo de masas producía. Al no acertar en este asunto, Schmitt pensó que lo propio del romanticismo era el uso oportunista y ocasionalista de cualquier elemento significativo de cualquier esfera de acción social para estimular la propia creatividad. No fue capaz de identificar que el romanticismo, en la medida en que fue consciente del enemigo contra el que luchaba, propuso una teoría alternativa de totalidad orgánica de la vida social y política, alrededor de un Estado entendido como obra de arte capaz de una integración total y sentimental, afectiva e irracional. Conforme más avanzada estuviera esa misma fragmentación moderna, tanta más base social obtendría la oferta romántica. El romanticismo pensaba responder a los dolores de la escisión moderna con un abundante repertorio de interpretaciones simbólicas capaces de dotar de unidad a la representación de una vida social objetivamente escindida. La fantasía y su creatividad encontraron ahí su campo de juego, que ocultó las realidades de la vida histórica, que mientras tanto crecían sin ser conocidas. Su acreditación última consistió en esa flexibilidad



extrema de la interpretación simbólica, capaz de dotar de sentido incluso la vida histórica más desgraciada y de investir con un carisma sagrado hasta a un desvalido mental. Si interpretamos a Hitler como el resultado natural de esta evolución, entonces podemos decir que la cesión final de Schmitt tuvo que ser dura de tragar, pues implicaba algo así como una derrota intelectual y una colaboración con el enemigo originario.

Schmitt, al no penetrar en esta específica función de la teoría romántica, no logró descubrir que el romanticismo no era la exigencia de unas elites que, como él, se disputaban la dirección del proceso moderno del Estado. Era más bien una respuesta a necesidades psíquicas de las masas en una época en que se había destruido el viejo organismo social. La paradoja de Schmitt fue apelar a un derecho estatal y una memoria de sus condicionamientos y de su sentido de la justicia, cuando uno de los efectos del proceso moderno consistía en arrasar la propia historia dejando a las gentes desnudas ante lo desconocido. Esa pérdida de continuidad histórica fue usada por el romanticismo, que no tuvo que esforzarse por convencer a la gente de la inexistencia de un principio de realidad, ya que por doquier las masas veían que ninguna realidad poseía consistencia. Sin duda, no por eso su percepción encerraba verdad alguna y por eso Schmitt mantenía la idea de que, dirigidos por esta actitud, el romanticismo llevaba a las sociedades a la catástrofe. La historia, en efecto, sólo brilla para quien la respeta y la construye como relato integral y, quien crea que pueda tratarla como algo propio de la imaginación, ya está sepultado en lo más hondo de una paranoia que sólo asume la omnipotencia de su deseo. La plena disponibilidad de la realidad histórica sólo se sostiene por la general ignorancia, como el pleno control que la magia otorgaba al hombre primitivo sobre las cosas no era sino pura impotencia. El romántico, como el político fanático, cree que al no ofrecer las mismas evidencias que la realidad física, la consistencia y la dureza del choque, la historia no tiene sustancia ni ofrece resistencia alguna a su voluntad de poder. La batalla de Schmitt contra los románticos fue así una lucha entre los que se empeñaban por reconducir el proceso alemán moderno según los parámetros históricos clásicos, la soberanía del Estado de derecho, el *jus publicum europaeum* y la comprensión neutralizada de la guerra, en continuidad con los tiempos de Bismarck, y los que ya se daban cuenta de que resultaba prioritario atender las necesidades de integración mental de las masas, al preciso que fuera y al margen de todo sentido de acción social racional. En este sentido, Schmitt ejerció las resistencias propias de la conciencia clásica, en un mundo donde esta ya no fungía efectos. Su papel contra las nuevas tendencias de la vida social era tan residual como el nuestro y en ambos casos se trata de lo mismo, del recuerdo de *arcana* olvidados.



Fue la ausencia de una reconciliación explícita con la modernidad —imposible en el momento de plenitud de su irrupción traumática, justo en la última década del siglo xix y las primeras del xx— lo que el romanticismo político percibió y promovió entre la gente, y lo que intentó responder de forma desesperada, aportando fuerzas sentimentales integradoras para conciliar fenómenos antes incompatibles, como el poder de las masas y la vida individual. Fue por tanto, una exigencia de las masas que había irrumpido con la Revolución francesa, pero que no podía sino crecer en el futuro, cuando las consecuencias de la Primera Gran Guerra se impusieran, tras el sonambulismo generalizado de las imágenes nuevas de la muerte.

Schmitt, que aplicó con eficacia su teoría de las esferas de acción a su valoración del romanticismo, no la aplicó con todo el rigor a su caracterización del romanticismo político. Sin duda, es muy romántico no establecer la limitación del Estado al derecho, no asumir nunca la objetividad en los análisis políticos, hablar siempre como si efectivamente existiese el sujeto genial como verdadero actor político. Aunque fue el primero que oteó el horizonte, para descubrir lo que en verdad significaba que «el hombre más hermoso debe gobernar el Estado», o para extraer todas las consecuencias de la afirmación según la cual el núcleo del romanticismo político consiste en hacer del Estado una obra de arte [PR, 172 y 173], Schmitt no tenía en 1917 ni en 1924 suficiente perspectiva histórica para saber cuál sería su plasmación definitiva y sus consecuencias. Cuando explica estas tesis, Schmitt nos viene a decir que «el romanticismo político es el acompañamiento emotivo del romántico a un suceso político, que provoca ocasionalmente una productividad romántica.»[PR, 225]. No se dio cuenta de que el estado de ánimo romántico, una vez que había tomado posesión de las masas, no sería *un acompañamiento emotivo* más de la política. Lo emotivo, la plenitud de la vivencia subjetiva, aquello que Weber llamó la acción social afectiva, mimética, sentimental, iba a convertirse en la sustancia misma de una política que se auto-presentaba como total. Para lograr este diagnóstico Schmitt tendría que llegar a su propuesta de *El concepto de lo político,* que no fue otra que vincular de forma clara la mentalidad romántica de lo interesante con el triunfo definitivo del capitalismo, del mercado, del consumo, y así pensar que estaba asegurada en las masas la recepción de una política romántica. Dirigir esta energía a una nueva política era ahora su empresa.

7. Embriaguez

El hombre más bello como gobernante y el Estado como la obra de arte total pronto iban a dejar de ser meramente un acompañamiento sentimental a un suceso político. Con el nazismo, ambos elementos definirán el pro-



ceso político mismo. Por eso, el verdadero romanticismo político se dará cuando aquel diseño de una omnipotencia del hombre total encuentre la verosimilitud política de unas masas dispuestas a entregar fidelidad a cambio de disponer de un sentimiento de plenitud psíquica, centradas en sus garantías de seguridad, de identidad y de certeza. Hoy sabemos que esa era la borrachera que hace llevadera la soledad, el terror y la muerte. Aquel limitado romanticismo político que denunciara Schmitt —un mero acompañamiento sentimental de la política—, sin embargo, era mucho más visible en los años del Káiser, en 1917, cuando lo desconocido seguía siendo desconocido.

Pronto, el romanticismo del genio, de la creatividad y de la personalidad —denunciado *in nuce* por Schmitt— sería el camino para experimentar una realidad política autónoma, a la que la gente se vinculó para evitar sentir el vacío más tenebroso. Cuando fracase el Estado del Segundo Reich, el que dejaba a los ciudadanos sólo las tareas de acompañamiento sentimental, se exigirá de esos mismos ciudadanos una actividad. Desgraciadamente, ellos no podían sino actuar según habían vivido en el tiempo del acompañamiento romántico. De ser comparsas romantizados pasaron a ser agentes romantizados. Entonces se impondrá la solución más drástica del Estado como obra de arte, la que exige de los súbditos y de los ciudadanos la situación de irritabilidad subjetiva propia del que experimenta continuamente un éxtasis estético, el entusiasmo de la obra sublime y dionisiaca que dispone a los seres humanos a danzar de ebriedad camino de la muerte. Por eso, pronto la realidad vino a demostrar que el romanticismo político era algo más que una forma de percibir el Estado alemán realmente existente. Pronto la época encontraría una forma de entender el romanticismo político que, a la postre, vino a significar una verdadera alteración de la estructura del Estado y de la legitimidad, al proyectar sobre la institución estatal las categorías de la obra de arte y del hombre más bello como dirigente. Entonces las ilusiones de la omnipotencia, sin dejar de ser ilusiones, afectaron no sólo a los filósofos en sus gabinetes, sino a los políticos y a las masas. Mediante esta transformación, la esfera de acción estética encontraría una forma de imponerse sobre la esfera de acción política. Así se dio alas a la ferviente pasión expansiva de lo romántico. Era más que evidente que esta usurpación implicaba definitivamente el abandono de la norma de la justicia y del derecho, en cualquiera de sus acepciones. Dicha estetización de la política tuvo que echar mano de todos los elementos románticos, sobre todo de la retórica y del lenguaje tecnificado, para fabricar un sustituto de las ideas de legitimidad. La solución consistió en recordar entonces categorías como lo absoluto de la vida plena, pletórica, rica, en contacto con lo absoluto. Podemos decir entonces que la misma ingenuidad que mantuvo Schmitt ante el romanticismo, le impidió prever el fenómeno del

nazismo, que acabó arrastrándolo hacia un mundo al que verdaderamente él no pertenecía.

Que alguien haya dicho que el ocasionalismo romántico fue también el defecto de Schmitt, indica desde luego lo dudoso de su posición, pero también lo fácil que puede resultar la confusión entre ocasionalismo y oportunismo. Sin ninguna duda, lo que valoraba Schmitt en sus adaptaciones a la evolución política alemana no era sus estados de ánimos de protección, seguridad e integración. En este sentido nunca fue ocasionalista ni romántico. Oportunista sólo en cierto sentido: en cada una de las constelaciones históricas, en todas las oportunidades, luchó por una idea tradicional de derecho y en contra de la revolución. A estas dos cosas se mantuvo fiel, desde luego, como era lo propio de su estatuto de jurista. Pero llegado el momento no fue capaz de darse cuenta de la fortaleza de los enemigos con los que tenía que luchar. Al final lo vencieron y entonces tuvo que intentar lo imposible; a saber: mantener un sentido del derecho en el régimen nazi. Sin duda, no recordó entonces la hostilidad del romanticismo político a toda norma, incluso a la que ahora él proponía como orden jurídico concreto. A Schmitt le falló entonces su propio pronóstico. El romanticismo político que él diseñó era tan imposible a sus ojos que, cuando lo tuvo delante, pensó que era otra cosa. Pero no era así. El nazismo era el romanticismo político propiamente dicho, el mismo que él había intentado describir y abordar, el que venía a responder todas las promesas que Müller había sembrado a primeros del siglo XIX. En la última página de su libro, Schmitt dijo con sentido que «la embriaguez de la sociabilidad no constituye una base para la asociación duradera.» [RP, 226]. Era verdad, pero la duración que pudiera gozar el III Reich no cambiaba las cosas. Schmitt no imaginó que aquella borrachera había empezado mucho tiempo atrás y que no haría sino crecer. Desde luego, se opuso a todo esto. Sin embargo, su resistencia no fue efectiva porque la fuerza del intelectual a lo sumo llega a contemplar el naufragio, propio o ajeno, no a detenerlo. Nunca se imaginó cantando abrazado a los que se hundían en la ebriedad, pero al final lo hizo. Había algo más que una contradicción entre aquella forma de acción social afectiva, basada en la plenitud del suceso psíquico colectivo como entusiasmo, y la asociación duradera del Estado. Los intentos de mediar aquel frenesí por la noción de movimiento y dinamismo sólo podían ser estériles. La ebriedad, esta es la enseñanza, no puede ser la base de una asociación duradera, pero ofrece una base óptima para la asociación destinada a la autodestrucción. Como en realidad fue.



This page intentionally left blank



III. La edad de la técnica: Reflexiones sobre Heidegger, Jünger y Schmitt

1. Neutralidad y espíritu

Un extraño mito hace que esta frase, que circula con el nombre de Heidegger, aparezca como un gran hallazgo original del filósofo: «Tampoco la esencia de la técnica es en modo alguno algo técnico»[1]. Así comienza una de sus más famosas conferencias, *La Cuestión de la Técnica*, de 1953. Pero desde 1923 en *Catolicismo romano,* y luego en *La época de las neutralizaciones,* de 1928, y propuesta por nuestro autor, se abre paso una tesis sobre la técnica moderna muy cercana a la referida, mientras todavía Heidegger se aferraba a los análisis más bien triviales de la técnica moderna, reflejados en *Ser y Tiempo*. Esta vieja tesis no habla de esencia de la técnica, pero habla de «tecnicidad». Se nos dice con ella que la tecnicidad no es en sí misma ni técnica ni cosa de la máquina. ¿Tienen que ver algo entre sí estas tesis tan cercanas en el sentido y tan distantes en el tiempo? ¿Y por qué posiciones filosóficas que Schmitt había delineado hacia 1928 parecían relevantes a Heidegger en 1953? ¿Qué síntomas acerca del tiempo histórico y sus vivencias se pueden extraer de esta diferencia?

Cuando vemos cómo se despliega el argumento de Heidegger en 1953, todavía se confirma nuestra sospecha de que algo tiene que ver con las viejas posiciones schmittianas. Pues al seguir leyendo *La cuestión de la Tecnica,* caemos en la cuenta de la centralidad de algunas palabras. En efecto, inmediatamente después de la frase citada, Heidegger nos dice: «Del

[1] Martin Hiedegger, «La pregunta por la técnica», en *Vörtrage und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954. pág. 13. Sigo la versión de Adolfo P. Carpio. *Época de Filosofía*. año 1, número 1. [En adelante, T.]



peor modo estamos entregados a la técnica cuando la consideramos algo *neutral*. Pues esta idea, que hoy en día se cultiva con especial gusto, nos vuelve totalmente ciegos para la esencia de la técnica.» [T, 13]. Nadie puede dejar de recordar entonces que *neutral* es un concepto preferido por Schmitt. Y después, cuando denuncia la popular reducción de la técnica a *instrumentum*[2], a mero medio, a máquina, a dispositivo *[Einrichtungen]*, Heidegger deja caer otra palabra que también deseo subrayar, otra palabra aparentemente anónima, sin dueño. «Uno quiere llegar a tener *espiritualmente* la técnica en las manos.» [T, 15]. En los dos capítulos anteriores hemos dejado claro que la pregunta por el espíritu era sin duda una pregunta schmittiana. En este abordaremos el sentido que puede tener dotar a la técnica de espíritu. Aunque haremos uso de textos posteriores de Schmitt, sus posiciones posteriores se pueden derivar de su libro *Catolicismo romano y forma política,* verdadera clave de su respuesta a Weber y de su apuesta por una teología política.

Como se puede ver, tanto Heidegger como Schmitt parten de una aproximación inicial al modo en que la época de la sociedad de masas comprende y vive la técnica, como un instrumento neutral que plantea de forma desnuda la lucha por poseerlo. Desde este punto de vista, el Heidegger de 1953 nos propone una tardía asimilación de los viejos análisis de la técnica realizados por Carl Schmitt en los años 20. En efecto, la fe en la técnica como falso poder neutralizador ya fue denunciada en 1928 como la última ilusión de la modernidad, como la última falsedad en la serie de las falsas neutralizaciones, un último estadio que muestra a las claras la periódica e insuperable ingenuidad de Occidente y su estéril voluntad de olvido de lo político. El caso es que en esa escueta pero decisiva teoría de la modernidad que constituye el pequeño trabajo «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», cuyo origen es una conferencia pronunciada años antes en Barcelona, Schmitt vierte las mismas palabras centrales que otorgan al ensayo de Heidegger el punto de partida: neutralidad y espíritu. Allí, justo por la aparente neutralidad de la técnica, Schmitt ve necesaria esa idea popular que exige la apropiación de la técnica por parte del espíritu. Ahora bien, Schmitt quiere disolver tanto la confusión entre la esencia de la técnica y la visión popular de la técnica, cuanto una idea de espíritu convencional y tradicional que esa propia técnica se encarga de matar.

Heidegger ha invocado estas dos palabras, neutralidad y espíritu, con la finalidad de que su análisis metafísico sobrepase el análisis político de

---

2 «Grandioso instrumental», le llama Schmitt, *El concepto de lo Político*, ed. cast., pág. 121. Alianza, 1991. [En adelante CP.]



Schmitt. Tal pretensión parte del supuesto de que el análisis político de Schmitt no incorporara su propia metafísica. En todo caso, Heidegger se distancia en 1953 de lo que en 1923 le parecía a Schmitt una batalla ineludible. Casi al final del ensayo, el filósofo nos dirá: «En tanto nos representemos la técnica como instrumento, dependeremos de la voluntad de dominarla. Pasamos, entonces, al lado de la esencia de la técnica» [T, 40]. No se trata en Heidegger, por tanto, de afirmar el espíritu sobre la técnica; no se trata de su dominio, ni de la voluntad de poder. En 1928 Schmitt parecía apuntar a estas instancias. En efecto, al final del ensayo schmittiano leemos las rotundas palabras: «Concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo.» [CP, 121] A pesar de que Schmitt no se hace ilusiones en 1928 acerca de que el espíritu domine la técnica —más bien descubre que el efecto fulminante de la técnica moderna es la falta de espíritu, incluso en la esfera de la política—, ve como inevitable la emergencia de diferencias conflictivas en relación con ella. Estas deberán presentar alguna forma de espíritu para legitimarse y constituirse. En 1953, Heidegger comprende que no se trata de mantener abierta la batalla por el dominio técnico, sino ante todo de comprender la esencia de la técnica, *como si una cosa no implicara la otra*. Heidegger no explicita si esta comprensión esencial de la técnica es una propedéutica para una acción política, lo que para Schmitt parecía irrecusable.

Aquí, con Heidegger parece que estamos en otra época y entonces, por primera vez, se nos antoja que la posible relectura por parte del Heidegger, en 1953, del texto schmittiano de 1923 no es una curiosidad ni un azar, sino también una posición alternativa frente a las categorías que orientaron su propia acción política al inicio de 1930, en un cierto discurso de rectorado. Al distanciarse del texto de Schmitt y de la política, paece que Heidegger quiere distanciarse de sí mismo. Una autocrítica disfrazada de crítica a Schmitt, esta puede ser una pista para leer su texto. Sin embargo, cuando leemos el debate desde la sustancialidad de la posición de Schmitt, de su lucha perenne contra el romanticismo, el capitalismo y el individualismo, nos damos cuenta de que las inflexiones del pensamiento Heidegger son más bien anécdotas de su propia historia filosófica personal, no posiciones categoriales decisivas.

Heidegger, tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, no quiere ni oír hablar de dominio, de la *Wille zur Macht* nietzscheana, que subliminalmente afirmase Schmitt en 1923 como primer chispazo del conflicto mundial que se preparaba entre Alemania y Rusia. En realidad, no quiere



oír hablar de su propia posición, no menos nietzscheana, de aquellos años. Asentada ya su crítica a Nietzsche, Heidegger quiere limitar la religión de la técnica, pero no mediante el esfuerzo político humano, impotente siempre para conjurar el peligro[3]. Se trata de conocer la esencia de la técnica, reducida a instrumento por la sociedad de masas, y de limitarla en su forma moderna desde la revitalización del pensamiento de su forma esencial. Sin embargo, aquellos planteamientos nietzscheanos nunca fueron los de Schmitt ni él apeló a una voluntad de poder desnuda como el falso complemento de la técnica. Schmitt, en 1923, también se proponía penetrar en la tecnicidad. Justo aquí, los caminos de nuestros dos autores, aparentemente divergentes, muestran un subsuelo común. Schmitt insiste en que el espíritu esencial de la tecnicidad no es técnico, sino faústico. En todo caso se trata de un rasgo propio de la metafísica pues la figura cultural es aquí ese espíritu demoníaco de autoafirmación humana, lleno de crueldad despiadada y rigorista, consecuencia del *ethos* calvinista secularizado y llevado a sus últimas consecuencias. El espíritu de la técnica es «esa convicción de una metafísica activista, esa fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana, en un ilimitado retroceso de las barreras naturales, en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana natural en el más acá» [CP, 120]. Todo esto suena mucho a los lectores de Heidegger, sobre todo a los que le han acompañado por los senderos del bosque, pero en los años 20 Schmitt ya era crítico con estas posiciones nietzscheanas. La previsión de Schmitt, sin embargo, era que este espíritu inevitablemente iba a determinar la nueva política, el nuevo conflicto, la nueva guerra, de la que emergería un nuevo orden de la Tierra. Aunque todavía no había llegado el tiempo en que el triunfo de la técnica debía coincidir con la movilización total, cuyo ámbito sería el enfrentamiento amigo-enemigo entre dos figuras simétricas que Jünger reconoció en el Trabajador, la confianza ineludible en la técnica ya presagiaba ese horizonte.

Heidegger no presenta jamás esta denuncia, ya clásica, de la moderna cultura calvinista que desde Max Weber llega al Schmitt de *Catolicismo romano y Forma política.* En 1953 ya había consumado su ruptura con Nietzsche, la última figura de la subjetividad moderna reducida a valores y voluntad, que de hecho fundaba aquella cultura desde el inicio. No hay que olvidar que Heidegger, siguiendo la interpretación de Alfred Bäumler, ha visto en el goethiano Fausto la protofigura del *Wille zur Macht* nitzscheano. La ruptura con este espíritu fáustico de la técnica, de hecho,

[3] «El esfuerzo humano jamás puede por sí solo conjurar el peligro». *T.* pág. 42.



se encierra ya en la ruptura con la voluntad de poder de Nietzsche. Al romper con todo esto, tras la Segunda Guerra Mundial, Heidegger podía asumir los planteamientos que Schmitt había forjado desde el principio de su formación filosófica. Por eso sorprende que en 1953 valiera lo que para Schmitt ya valía en 1923. Por eso, aunque Heidegger no frecuentase estos caminos, en cierto modo trillados, acabó llegando a las mismas playas que el Schmitt de *Catolicismo romano*. Esas son las playas del Mediterráneo. Se puede preferir arribar a Atenas o a Roma, pero el mar es el mismo.

2. Aristóteles

En realidad, esta opción es comprensible. No debemos olvidar que uno de nuestros personajes es un filósofo y el otro un jurista. Esta diferencia justifica todas las divergencias. En efecto, a pesar de todas estas analogías, nada más lejano de la transparencia y la claridad schmittiana que el cuerpo central del ensayo de Heidegger sobre *La cuestión de la Técnica*. El argumento clave de este pequeño texto parte del análisis de la esencia del instrumento a que ha sido reducida la técnica para, superando esta reducción y a través de ella, conocer el fenómeno completo que oculta en su base. En este sentido, la esencia reducida del instrumento, en tanto mera «especie de lo causal» permite descubrir una visión completa de lo causal. Naturalmente, lo «causal» en su totalidad refiere a la bien conocida teoría de las cuatro causas aristotélicas. Así, mediante esta referencia a Aristóteles, Heidegger inicia el camino para superar con su concepto de *physis* aquella comprensión reducida de la *naturaleza* que también Schmitt propone como centro del espíritu fáustico de la técnica moderna.

Sin embargo, a fin de cuentas, el regusto de esta invocación a las cuatro causas no es sino un manto arcaico para trabajar en la oscuridad con la categoría de *Physis,* y escapar así a los malentendidos de la invocación romántica de la naturaleza, que el propio Schmitt había denunciado al final de su ensayo[4]. En todo caso, se trata de un manto demasiado transparente, que no resulta reforzado por la elección de Hölderlin, y no del romanticismo, como referente estético. De hecho, el universo que Heidegger evoca mediante Hölderlin es aquel mundo aristotélico que Goethe consideró ya superado para siempre, en el que *techné* era también arte; esto es, *poíesis* que trabaja con las potencias naturales de la tierra, el fuego y el

[4] Se trata de la «estéril queja romántica» de CP, 122.



agua. Por eso, haciéndose eco de la escisión moderna, destino insuperable ya para Goethe[5], Heidegger habla de una técnica anterior que es también poesía y que está en relación con la *physis* porque la desoculta produciendo verdad, fulgor, brillo, forma y belleza. Por eso menciona a Hölderlin, cuando pregunta por la esencia de la técnica: porque de hecho, y desde luego en Aristóteles, esa cuestión encierra también la pregunta por la esencia del arte. Y ambas cosas, siempre en un contexto de revelar la *physis,* que en el verso de Hölderlin aparece como Tierra. «Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde» [T, 43], significaría tanto «técnicamente vive el hombre sobre esta tierra», cuanto «poéticamente vive el hombre sobre esta *physis*».

Desde aquí podemos ver que el más profundo sentido del análisis de Heidegger consiste en mostrar que lo terrible de la técnica moderna, como mero instrumento, reside en que con ella se ha alterado la relación del hombre con la tierra. Como de pasada, como si no fuera importante, Heidegger deja caer que «este sería el lugar para examinar la definición que da Hegel de la máquina como instrumento independiente» [T, 25]. Hegel había hablado de la máquina en las lecciones de Jena y allí había aplicado una dialéctica parecida a la del amo y el esclavo: mero instrumento de mediación con la naturaleza al inicio, la máquina determina la producción de otras máquinas para hacerse posible a sí misma y con ella eterniza la mediación, impidiendo al ser humano que conecte con la naturaleza. La máquina propone como base del sistema productivo la producción de sus propias condiciones de posibilidad. Por ello se torna señor de la producción e instrumento independiente. Heidegger no invoca este espinoso asunto, que le hubiera llevado directo a Marx. Se limita a decir que, frente a la tesis hegeliana, «la máquina es absolutamente dependiente». Y parece afirmar que es dependiente del hombre o de la *physis,* o mejor, de la pertenencia recíproca de ambas instancias que jamás permite la mediación de una tercera extraña y autónoma. Sin duda, la opción de Heidegger reside en evadir el capitalismo como destino y como categoría.

A pesar de todo, al menos tenemos algo. Lo que filosóficamente quiere decir la palabra aristotélica *physis,* es lo que el poeta Hölderlin quiere decir con la palabra Tierra, lo que nos aproximará a Schmitt de otra manera. Queda por saber qué tiene que ver la teoría de la cuatro causas con la Tierra. Creo que Heidegger deseaba defender el carácter solidario y unitario de las cuatro causas, la representación clásica de la *physis,* por su capacidad para

[5] Cfr. mi «Naturaleza y razón. Kant filósofo del Clasicismo», en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, Balsa de la Medusa, 1991, última página del ensayo.



revelar la potencia genésica de Tierra [T, 16][6]. Ahí reside la verdadera independencia, no en la máquina. Así, dice que los cuatro modos de causa «llevan a algo a su aparecer» [T, 18]. Ese aparecer desde la potencia genésica de la Tierra es el juego de la *physis.* Heidegger nos desea llevar a una convergencia lingüística. Lo que juega en las causas es un conducir algo a la presencia, un llevar algo a la luz, lo que en castellano es una de las formas más bellas de aludir al parir. Así que el juego de las cuatro causas es un con-ducir, que finalmente se entiende como pro-ducir. Y entonces, si la *Physis* es el proceso mismo en esta pro-ducción, Heidegger ya puede decir que las cuatro causas son *poiesis*, producción en sí misma. La conclusión es inequívoca: «La *physis,* por la cual la cosa es obra de ella misma, es también una producción, es *poiesis*. La *physis* es *poiesis* en sentido eminente» [T, 19]. Una vez más, si traducimos *physis* por Tierra, tenemos el verso de Hölderlin. La Tierra trabaja poéticamente y el hombre pertenece a este trabajo poético. Tampoco es una instancia independiente.

El significado profundo de esta posición se puede ver muy claro si se compara con la tesis de Kant. Éste diría en la *Crítica del Juicio*[7] que efectivamente debemos pensar que la naturaleza tiene su técnica productora de belleza. Pero la mirada de Kant refleja su perspectiva moderna al confesar que la palabra técnica, referida a la naturaleza, tiene un sentido secundario, reflexivo, proyectado por y desde el hombre, portador originario de toda teleología, aunque necesitado todavía de una identificación sensible con la naturaleza y de pensarse integrado en ella. Por eso Kant no tiene que apelar a una teoría de la *physis* basada en las cuatro causas, sino a una teoría de la razón aquí centrada en la crítica de una de las funciones humanas, el juicio teleológico. Por su parte, Aristóteles, ajeno a la centralidad de lo humano, propia del giro copernicano, tampoco diría exactamente lo que dice Heidegger, sino algo más sencillo, que invierte la posición de Kant. Diría que la *poiesis* regida por su técnica, en tanto actividad sencillamente humana, dotada de una humilde verdad, es un mímesis de la *génes*is, forma originaria de producir que caracteriza el proceso de la *physis*. Ser natural, el humano no puede sino imitar a la naturaleza. Pero en esa imitación, opera como ella porque es ella.

Hubiera sido del mayor interés filosófico preguntarnos por la necesidad de la técnica en una *physis* como la aristotélica. La pregunta desearía saber por qué, además de la verdad sustancial de las cosas generadas por sí mis-

---

6 Sería así la respuesta a la pregunta: «¿A partir de qué se determina el carácter causal de las cuatro causas de manera tan unitaria que sean solidarias?». Luego en la pág. 17 se vuelve a preguntar: «¿De dónde procede la unidad de las cuatro causas?»

7 Cfr. *Crítica del Discernimiento,* ed. R. R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, págs. 371 y sigs.



mas, necesita el hombre esa producción de una segunda verdad que, mediante la técnica, imita el poder generativo de la naturaleza. Sin duda, esta cuestión nos llevará al siguiente parágrafo, a preguntarnos por el mito de la técnica en la antigüedad clásica. Pues es verdad. El hombre es provocado a la *techné* y esa provocación no se la hace a sí mismo, sino que, en Aristóteles, es un desafío que procede de la misma *physis*. Por eso, para revelar la esencia de la técnica, conviene que el hombre revele ante todo su precariedad[8]. Es curioso que, en Aristóteles, esta precariedad lo es también de la tierra, de la naturaleza. Hay algo así como una finitud de poder en la naturaleza que también se ha trasladado al ser humano, que concierne de manera fundamental a su destino. Así que, desde el punto de vista de un aristotélico, el hombre con su técnica auxilia a la misma naturaleza en la conquista de su perfección relativa a él, asegurando así su propia supervivencia, de otra manera en profundo peligro. La naturaleza, por su propia fuerza, no puede generar de forma completa y acabada la situación que permita sobrevivir al hombre y por eso este debe intervenir con su técnica. El hombre es la partera de ciertas generaciones de la naturaleza, y así supera a la vez la doble imperfección, la de ella y la suya. Este sería el sentido profundo de la técnica aristotélica, y creo que esto es lo que Heidegger quiere decir en este curioso párrafo: «Cuando el hombre dentro del estado de no oculto desoculta a su manera lo presente, no hace sino corresponder al llamamiento del estado-de-no-oculto, incluso allí donde lo contradice» [T, 26]. Por eso la técnica para Aristóteles, la técnica clásica, no es una mera actividad humana: es más bien un diálogo en el que el hombre se hace eco de las dificultades de las generaciones de la tierra, en la búsqueda de una teleología común a ambos, de su propia perfección, de su propia *entelecheía*.

3. El cosmos clásico

Pero esta tesis, válida desde una competencia filosófica, difícilmente coge por sorpresa a quien lea el temprano texto del jurista Schmitt, el ya antes citado *Catolicismo romano y forma política*. Allí no sólo se trata de reivindicar la noción clásica de técnica, sino de señalar su perpetuación por parte de la cultura de los pueblos católicos, frente al punto de ruptura que significa el calvinismo y la modernidad reformada. Schmitt no se ha dejado se-

---

[8] Esto es lo que creo que quiere decir Heidegger, en T, 25-6. Pero en realidad es lo que decía todo el mito. Cfr. mi ensayo, «El mito del hombre autónomo y su auto-trascendencia», en F. Cortes y A. Monsalve, *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales,* Murcia, Res Publica, 1998, págs. 235-259.



ducir por la idea de que los alemanes son los herederos de los griegos. Ha pensado más bien que los sencillos pueblos católicos del Mediterráneo, con su cultura de labradores, estaban todavía cerca de Aristóteles. De hecho, son los únicos que podrían invocarlo sin rubor. El norte europeo es otra cosa y pensar que tiene al alcance de la mano el espíritu clásico porque explica con suma competencia filosófica la doctrina de las cuatro causas, no deja de ser una ilusión. Schmitt no la padecido. El dualismo y la escisión de la época moderna son denunciados rotundamente en este librito y, con ellos[9], ese concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra cambiada y transformada por la técnica y la industria del norte. Aquí el dualismo moderno, que no presenta verdad alguna en sus dilemas, distingue entre la abstracta naturaleza, foco de todas las nostalgias, y el mundo mecanizado de la gran ciudad, vértice de todo malestar. Esa dualidad romántica está cargada de falsedad, pues en el fondo anhela una naturaleza sin seres humanos, algo impensable para la mirada clásica. Esa naturaleza es resultado de la obsesión de negatividad de lo humano y no tiene nada que ver con aquella simultánea apuesta por el ser humano y por la naturaleza de la técnica clásica.

Asumiendo la falsedad de las contraposiciones cosificadas del entendimiento vulgar, en la que había insistido Hegel, el maestro perenne de Schmitt, éste denuncia «la antítesis de este imperio de la técnica [y] la naturaleza bárbara, salvaje, aún no tocada por civilización alguna, a la que el hombre no llega con su tortura.» [CR, 16-7]. Este concepto escindido y moderno de naturaleza, que distingue entre el mundo tecnificado del trabajo humano y la naturaleza intacta y romántica, todavía no torturada, resulta extraño al catolicismo, que no sólo se presenta como la genuina potencia anti-moderna, sino como el portador de la *complexio oppositorum* que reclama toda dialéctica, como condición para conquistar una verdad. Los católicos, pueblos agricultores, han permanecido extraños a las escisiones de esta civilización industrial calvinista y a sus consecuencias. Han permanecido ajenos a estos movimientos migratorios de los hugonetes y puritanos. No son un polo dentro de la escisión y la dualidad moderna, sino una alteridad completa y espiritual que hay que reconocer en su peculiaridad.

Nada por tanto de una exégesis de las cuatro causas y su capacidad de iluminar la *physis*. Se trata de una vida asentada en el espíritu que puede revelar otra mirada sobre la técnica y sobre la tierra como naturaleza. Dominado por la sensibilidad que le permitirá posteriormente racionalizar su estatuto de vencido, Schmitt recuerda que hubo *Auswanderer* católicos forzados

[9] *Romisches Katolizismus und politische Form [Catolicismo romano y forma política]* Klett-Cotta, 1991, pág, 16. [En adelante *CR*.]



por la pobreza, la necesidad y la persecución. Pero ellos no perdieron la nostalgia del hogar *[Heimweh]*. Los hugonotes y los puritanos, siguiendo los análisis de Weber, se presentan grandes, fuertes y orgullosos allí donde viven. Su permanente recuerdo de la épica del Antiguo Testamento les permite vivir en cualquier suelo, pero, como el mismo Abrahán, jamás echaron raíces en tierra alguna: todo suelo fue negado por su ascesis intramundana y transformado por su *Beruf* imperativa. Ellos se elevaron a *Herren der Natur,* como el mismo Jacob, tras el duro combate con Dios, cambió su nombre por Israel, que según Lutero significa Señor de Dios. Una vez más tenemos la voluntad fáustica de poder que se desvincula de sus premisas teólogicas y que de luchar *ad maioren glorian dei* pasa a luchar *ad maioren glorian sui*.

Esa forma de *Herrschaft* sobre la tierra es extraña al concepto católico de naturaleza [CR, 18]. «Los pueblos católicos romanos, dice Schmitt, parecen amar de otra manera al suelo, a la tierra materna; todos tienen sus «terrisme». Naturaleza significa para ellos no la contraposición de técnica y obra humana, ni tampoco lo contrario de entendimiento o sentimiento o corazón, sino el trabajo humano y el crecimiento orgánico, pues *natura* y *ratio* son una misma cosa.» [CR, 18]. Así viven las pequeñas ciudades de España o de Italia, que parecen emerger de la tierra misma, que se integran en el paisaje como las plantas y las montañas y que, quizás por eso, permanecen fieles a la tierra. Hay en lo urbano de los lugares católicos del sur ciertamente algo extraño a la moderna ciudad industrial[10]. Pues en la ciudad clásica, a decir de Schmitt, jamás hay contradicción entre forma ideal y materia informe o abstracta. Nunca una forma sin un objeto concreto al que se ajusta y se pliega; nunca una materia sin un uso concreto conformado. Forma y materia son siempre formas de los objetos y no pueden separarse de ellos y de sus utilidades. Todos viven una organicidad concreta respecto a la cual el análisis de las cuatro causas de la *physis* no es sino un pálido fantasma.

Si pusiéramos el texto de Schmitt en palabras griegas, como habitualmente hace Heidegger, veríamos hasta qué puntos son convergentes los análisis. Con ello llegaríamos al punto central, al descubrimiento de que la solidaridad interna de las categorías aristotélicas de movimiento, materia, fin y forma es electivamente afín al esquema de la forma de vida de la ciudad clásica, en cierto modo heredera de la polis griega. La tesis de Carl Schmitt indica que aquí hablamos de un cosmos orgánico de relaciones, no de una mera antítesis interna a las escisiones de la sociedad capitalista. Por eso, este mundo aristotélico clásico, que ha sobrevivido bajo la forma católica, no

---

[10] Cfr. Giuseppe Zarone, *Metafísica de la Ciudad. Del encanto utópico al desencanto metropolitano,* Valencia, Pretextos-Universidad de Murcia, 1993.



puede entenderse como mera compensación del mundo técnico moderno. Si así fuera, «entonces sería el mero complemento del capitalismo, un instituto higiénico para las penas de la lucha de la competencia, una excursión de domingo o unas vacaciones de verano de la gran ciudad.» [CR, 20]. Esta valoración haría de este viejo mundo mero objeto de consumo de una burguesía capitalista relativista.

Asumiendo los análisis weberianos de racionalidad formal, levantados también sobre la renuncia a la teoría aristotélica de las causas, Schmitt avanza en su contraposición con el racionalismo técnico económico al mostrar que lo que aquí llamamos el mundo clásico-católico es inseparable de los fines materiales que forman parte de su *ratio*. Por eso la contradicción más clara reside en el abismo que separa la racionalidad formal de la racionalidad material, dotada de fines inmanentes. La técnica moderna, al ponerse al servicio de cualquier necesidad, implica una producción racionalizada para un consumo completamente irracional, subjetivo, caótico [CR, 25]. A una materia informe, abstracta, mera energía, se le dota de una forma externa producida a partir de decisiones obedientes a la finalidad arbitraria de la demanda individual. Esta es la técnica moderna cuando se la contempla con los ojos de las categorías aristotélicas. La misma materia prima puede presentarse como gases venenosos o como blusas de nylon. Ambas cosas tienen el mismo *status* productivo, dice Schmitt presagiando los tiempos. Pasando por alto el tema de la vivencia católica de estos tiempos, que sólo volverá a aparecer en *Ex cativitate salus*[11], lo decisivo es que se impone un racionalismo que jamás se propone la racionalidad del fin, que jamás incorpora la causa final al propio proceso productivo. Se trata de un racionalismo antiaristotélico que sólo hace explícitas sus categorías con Heidegger. Los análisis de Aristóteles por parte de Heidegger, vierten los análisis existenciales y sociológicos de Schmitt en un lenguaje aparentemente distante, neutro, pero que, sólo situado en este contexto, resulta estructuralmente significativo.

4. La técnica moderna

La voluntad de negarse a entender el mundo clásico como un mero complemento del mundo moderno, que era central en Schmitt, se presenta Heidegger con un movimiento muy claro: se trata de comprender la técni-

[11] Para un católico no se trata sino de la evidencia de la esperanza del Juicio final: «Hay que considerar que precisamente el aparato económico-técnico moderno nos prepara a sentir de forma intensamente católica tales horrores y oposiciones.» [CR, 26].



ca moderna *frente* a la técnica aristotélica *desde* las categorías de la técnica aristotélica. Este movimiento es decisivo, porque de otra forma la comprensión de la técnica moderna no sería esencial, sino *histórica o sociológica,* vale decir, *schmittiana*. Heidegger se niega al movimiento inverso, esto es, a comprender la técnica aristotélica *frente* a la técnica moderna *desde* las categorías de la técnica moderna. Éste sería para Heidegger el método más seguro para que se nos escapara la esencia dela técnica. Lo que subyace, de hecho, es la afirmación de que la racionalidad aristotélica es más completa que la mera racionalidad formal capitalista que emerge de sus despojos. Una vez más, sin la tesis weberiana de la reducción moderna del concepto clásico de razón a mero cálculo no podemos entender la posición común a Schmitt y a Heidegger, por no recordar a otro discípulo de Weber, el comunista Georg Lukács. En los tres autores, el mundo moderno se levanta sobre una imponente reducción del sentido, una tremenda pérdida de libertad y una drástica reducción de alma.

En cierto modo, la comparación entre la técnica moderna y la clásica es posible porque, en ambos casos, una técnica se levanta sobre una física. Esta mera comprobación histórica encubre todavía que lo filosófico consiste en decidir que la física capaz de revelar la esencia es la aristótelica. Por tanto, debemos verter lo que fenomenológicamente entendemos como técnica instrumental moderna en el lenguaje arcaico y esencial de la física clásica. Si ésta era una desocultar, la técnica moderna esencialmente también lo será [T, 22]. Pero aquí se levanta lo trágico. Este desocultar no se opera manteniendo sólidamente reunidas las cuatro causas o, en términos schmitianos, se levanta sobre una escisión entre forma y materia, *telos, natura y ratio*. Por eso la técnica moderna no culmina en una *poiesis*. En términos de Heidegger: No es un *her-vor-bringen* (un sacar a fuera) sino un mero *Herausfodern* (provocar). Las diferencias siempre invocan verbos relacionados con el acontecimiento central del parto.

A pesar de todo, y por mucho que se quiera lo contrario, el lenguaje esencial de la metafísica tiene que acabar por recurrir al lenguaje común. Así que el desocultar de la técnica moderna es un provocar o torturar a la *physis*. Bacon se esconde tras esta cita, y también Kant. Ambos entendieron la ciencia como un potro de tormento en el que la naturaleza queda obligada a contestar en un juicio que ella misma no instruye. La naturaleza acaba entregando energía almacenable, dice Heidegger. Podemos ser más generales: cualquier verdad que nos entregue la ciencia física puede convertirse a la larga en energía almacenable. Pero *obtener* energía no es *recibir* o disfrutar energía. El molino de viento o de agua, el centro de la técnica no moderna, saca a la luz y recoge la energía de la naturaleza; la canaliza, no la provoca ni la almacena.

La diferencia entre técnica antigua y moderna funciona para Heidegger en estos o parecidos términos. Como ha visto Pöggeller, él debió de leer las descripciones de Weber sobre los campesinos y relata cómo el campesino cuida con solicitud la naturaleza [T, 23]. No provoca la tierra. Entrega la simiente a la fuerza del crecimiento y vela por su desarrollo. La agricultura, antigua o moderna, debe contar con la tierra, porque tiene un fin todavía inmanente, pensado por Aristóteles hasta el final: la reproducción de una forma de vida. La técnica moderna también cuenta con la tierra, pero sólo como fondo de energía. La diferencia es real. Pero la diferencia entre la agricultura y la industria no es la diferencia entre la técnica antigua y la moderna. Es la diferencia entre una técnica que parte del dato de la vida en la tierra, y otra que parte de la estructura conceptual de la materia como energía de la que la propia vida quizá no sea sino un mero resultado técnico posible. Una deja que la energía de la vida haga su trabajo. Otra manipula la energía de la tierra para sus fines propios y plurales, entre los cuales puede estar la misma producción de vida. Auxiliar la génesis de seres vivos que no está en nuestra mano producir, es la clave de otra técnica, finalmente irreductible a la que busca mera energía flexible y dominable.

Por mucho que se vierta en categorías de filosofía de la historia, ahora salta a la vista que la diferencia entre la técnica clásica y la moderna es algo más profunda que la que se da entre lo antiguo y lo moderno, entre una noción formal y una noción material de racionalidad. Es la diferencia entre dos formas de existencia siempre posibles en el hombre, reguladoras de todos sus mitos, como en cierto modo propone Blumenberg: una que sirve a la omnipotencia del deseo, otra que reconoce la potencia condicionante de la Tierra. Son dos formas del mito: la fáustica o la dionisíaca. Así, se le puede reclamar a la tierra su energía manejable, pero también que continúe su tarea eterna: dejar nacer y morir a los hombres y plantas. La diferencia reside en las formas humanas de amor: ante la escombrera de la mina, el hombre sólo se puede amar como ingeniero activo, un amor narcisista ya denunciado en el viejo mito de Babel. Ante el campo cuajado de vid o de trigo el hombre se siente colmado, ama a la tierra y la bendice, porque puede ser feliz conociendo los límites propios y los límites de la Tierra.

Nadie puede negar que la técnica moderna dispara esa forma de amor activo, que primero excita el deseo y luego busca los medios; no se puede discutir que ésta sea la forma central de la autoafirmación del hombre moderno. Y la pregunta entonces es: ¿qué impulsa al hombre por ese camino? Heidegger se hace la pregunta de otra forma. ¿Qué provoca al hombre a provocar a la naturaleza? La tesis de Heidegger es decepcionante aquí. Pues cuando se trataría de explicar, por decirlo con Pöggeler, una constelación



histórica[12], esa victoria del un mito fáustico, a pesar de todos los esfuerzos de Hölderlin y de Nietzche por recordar el elemento dionisíaco del cristianismo, Heidegger, olvidando las dimensiones de suceso histórico del hecho, asume su forma final como ya dada y se limita a afirmar que la clave reside en un *Ge-stellt* [T, 27], esto es, en un dispositivo. El prefijo *Ge* apunta a una totalidad reunida. *Stellt* caracteriza algo que se pone delante. La totalidad de lo puesto ante el hombre determina este crecimiento imponente de la provocación a la naturaleza como mera energía que la técnica moderna lleva consigo. Por eso, la técnica no es una actividad humana, ni un mero medio, sino la vida misma del dispositivo que reclama del hombre la energía para mantenerse vivo. Quizá de nuevo aparece Hegel en el horizonte. El hombre aquí sirve al sistema, pues *Sys-thema* viene a ser casi lo mismo que *Ge-stellt*. Como en Luhmann, también en Heidegger la técnica queda des-antropomorfizada [T, 29]. No es una exigencia del hombre al *Gestellt,* sino del *Gestellt* al hombre. La técnica independiente del Hegel, el capitalismo. Frente a esta condena, Schmitt ha recordado que la decisión de considerar a la técnica como poder absoluto no es a su vez técnica. Pasa en realidad por la más radical despolitización, por haberse resignado el ser humano a ser un mero sujeto de deseos privados.

Manteniendo las simetrías con el pensamiento aristotélico, una técnica no es sino expresión de una *fysis*. Para Heidegger, la física moderna es ya el *Gestellt* inconsciente de sí, y por eso es la esencia de la técnica apropiada a la modernidad. Esencia, en este sentido, es lo que se mantiene oculto durante el mayor tiempo posible como lo que precede [T, 30]. Estamos en las categorías de Aristóteles, una vez más, pues lo que es más conocido para nosotros no es lo más cognoscible en sí. La técnica moderna ya está en la aurora de la ciencia moderna y sólo ahora lo sabemos. Husserl mantuvo una tesis parecida para explicar la crisis de Europa como crisis de angostamiento del sentido de la ciencia. Lo que significa este angostamiento ha sido diagnosticado desde la Ilustración: la esencia de la física moderna es el cálculo, una vez más el manejo[T. 30]. Sin embargo, lo que quiere decir Heidegger es que la física moderna no tiene que ver con objetos, con sustancias, como la física aristotélica, sino con informaciones y símbolos, con aparatos y con *makers*. Por eso abandona el nominalista Hobbes la teoría aristotélica de las causas, que ancla en una fenomenología elemental de las sustancias individuales, para afirmarse en una experimentación calculable de fenómenos construidos. Por eso su Estado no es la polis clásica, sino el Leviatán de la ingeniería política. En el fondo, el movimiento de

12 Otto Pöggeler. *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona, Editorial Alfa, 1984, pág. 65.



Husserl es criticado y superado. Pues Heidegger no denuncia aquí el abandono de las premisas humanistas internas de la ciencia moderna, como clave de la crisis de Europa, sino la modernidad misma como abandono de Aristóteles por parte de Hobbes.

Pero mientras tanto, la tesis de que la técnica no tiene una esencia técnica se ha convertido en la tesis de que la esencia de la técnica es la imposición o *Gestellt* en cuyo ámbito vive el hombre [T, 31], privado de su elegir. Schmitt nunca aceptó esa resignación. El hombre para Heidegger está en este camino como en un destino, donde destino significa lo necesario de su historia [T, 32]. Max Weber entendía algo parecido respecto de la racionalidad moderna e incluso le llamó, treinta años antes, con otro nombre que hubiera gustado a Heidegger: *Ge-häuse,* reunión de barrotes que forman una jaula de hierro. La técnica como imposición es la forma necesaria, destino, de nuestro acontecer, de la misma manera que la *poiesis-techné* fue la forma necesaria y el destino de los griegos. Pero Schmitt siempre pensó que Weber exponía todo esto no para preparar la resignación sino la resistencia, para agitar lo que todavía quedara de libertad en el ser humano.

5. Heidegger y lo impolítico

Desde la filosofía de la historia de Heidegger, la clave de la bóveda no reside en que el hombre haya abandonado sus propias premisas culturales, y ante todo su *ethos,* y camine guiado por un utilitarismo descarnado. El hombre griego fue libre al pertenecer y escuchar la *poiesis* y la *physis,* y el hombre occidental lo es al pertenecer y escuchar el *Gestellt* [T, 32]. Una vez más, la filosofía de la historia diseña los contextos en las que el ser humano encuentra las dimensiones transcendentales de su sentido. La libertad nada tiene que ver con la voluntad. Nada con el *ethos*. La libertad real acepta la fuerza que administra el destino y vive en el seno de lo necesario. Pero esa fuerza que administra el destino porque lo envía a las personas, mientras mantiene algo oculto, no es un ser humano. Desoculta y oculta a los hombres con un *logos* y una *ratio* que sólo viven a su vez en lo oculto. Es algo así como el decreto de un *deus absconditus* que deja ver sólo una parte de su juego y que ante todo oculta su nombre.

El discurso final es más sencillo: la técnica moderna es una fatalidad, en tanto forma histórica de la verdad. No desde luego obra fáustica o diabólica, sino ámbito en el que debemos encontrar un camino de libertad que ya no puede confundirse con la voluntad [T, 32]. Pues si entregamos a la voluntad fáustica la superación de lo fáustico, confiamos en su capacidad de autorregulación y esto le aparece imposible a Heidegger.



Lo decisivo reside en qué debemos entender por libertad. Porque parecía que la libertad jugaba dentro del destino que implica la técnica moderna, enviado por la fuerza más oculta de la *Physis*. Ahora Heidegger invoca dos posibilidades. El destino es en todo caso el juego de ocultar y desocultar, pero como existen dos formas de desocultar, el griego y el moderno, la libertad juega a elegir entre estas dos formas del destino. Por mi parte, yo no veo en esta disyuntiva más que filosofía de la historia romántica. Como tal, en modo alguno es inevitable. Aún suponiendo que la técnica moderna no sea la antigua, que sus representaciones del mundo sean diferentes, y que la pérdida de una de ellas sería un mal irreparable para el hombre, muchos, creyendo que finalmente ambas relacionan al hombre con la tierra, han entendido que no son las alternativas propias de una filosofía de la historia, sino opciones perpetuamente simultáneas. La teoría de los objetos artísticos de la *Bauhaus* o la práctica de la arquitectura de Frank Lloyd Wright así lo atestiguan. Lo correcto y lo calculable no siempre se dirige a la obtención de energía almacenable, sino que aspira a otras formas de un verdadero vivir contando con la tierra. Así que todavía caben decisiones desde una libertad que se niega a un destino comprendido de forma demasiado unilateral. Schmitt compartiría esta conclusión.

Casi todo lo demás de la conferencia de Heidegger es conocido. Que lo correcto y lo calculable como energía también tenga que ver con la energía explotable del hombre es verdad, como ya lo vimos en el texto de Schmitt [T, 34 y CP, 120]. El mismo Weber defendió que no puede existir el capitalismo sin calcular perfectamente la productividad del tiempo de trabajo del hombre y analizó las enfermedades psíquicas que de aquí se seguirían. Nada de esto es muy novedoso. Es verdad que el hombre hoy, con su «figura de señor de la tierra» es también la figura del esclavo de la imposición [T, 34-35]. Hegel ya supo algo de esto, por no citar a Marx. Heidegger dice que el hombre no encuentra ahí su esencia, mientras Marx dijo que padece alienado, y Weber que había perdido el sentido, la libertad y había proletarizado su alma. Los diagnósticos son antiguos y todos ellos insisten en que lo peor de esta situación terminal no permite ni siquiera plantearse la pregunta por una posibilidad distinta.

He dicho que casi todo es conocido. Ahora debo insistir en lo nuevo de Heidegger. Y esto me parece la preparación paso a paso del terreno a lo impolítico. Creo que la raíz más poderosa del pensamiento de Heidegger se puede expresar así: Si el hombre en su camino sólo se encuentra a sí mismo, entonces no encuentra nada. Si el ser humano es el señor de las cosas, entonces las cosas no tienen señor. Este pensamiento es ciertamente la clave de la anti-modernidad de Heidegger. Pero con esto no hemos contestado a las preguntas reales. ¿Qué encuentra el hombre cuando reduce su protagonis-



mo? ¿Qué encuentra el hombre cuando encuentra algo? Por mucho que se esté en acuerdo con el primer pensamiento de Heidegger, todavía se pueden diseñar muchas respuestas a las últimas preguntas.

Heidegger ha contestando que cuando se retira al hombre el señorío de las cosa, entonces aparece el Ser libre en su presencia, como lo que se oculta y desoculta a la vez. De otra manera: si el ser humano pone entre paréntesis la forma del desolcultar propio de la técnica moderna, emergerán otras formas de relacionarse con el Ser, otras formas de des-ocultamiento. La técnica moderna, con su potencia colonizadora y universal del mundo de la vida, como ha recordado Habermas, oculta estas otras posibilidades, entre ellas la de la técnica antigua. Esta es la posición de Heidegger. «Ante todo, la im-posición oculta aquel desocultar que, en el sentido de la *poíesis*, deja producir y aparecer lo presente» [T, 35]. La técnica antigua significó el encuentro del hombre con la *physis,* la cooperativa superación de su doble imperfección, no ese encuentro narcisista del hombre consigo mismo. En cierto modo, el mito antiguo como relato de la supervivencia del ser humano se levantó sobre el supuesto de la inviabilidad del mito de Narciso, una historia siempre relativa a la muerte. El encuentro del hombre con la *physis* no sólo es una verdad más originaria, sino condición del encuentro del hombre consigo mismo y de su verdad reducida.

Podemos estar de acuerdo con todo esto y con sus consecuencias anticapitalistas, antiliberales, anti-narcisistas, anti-románticas. La pregunta, no obstante, sigue siendo esta: Cuando el hombre deja de ser el señor-esclavo de la técnica moderna, ¿se presenta sólo como el ayudante técnico-poiético que debe reconocer contemplativamente el juego de la *physis* como juego perfecto del Ser? ¿Esta posibilidad contemplativa, radicalmente impolítica, es su única dignidad posible?[13] ¿Qué hay además en el hombre que no sea sólo *physis?* El único sentido de lo salvador —la palabra es de Hölderlin—, *das Rettende,* ¿puede venir de lo otorgado por la *physis?* ¿Y de dónde este mecanismo providencialista según el cual donde crece el peligro, enviado por la *physis,* crece lo salvador, enviado también por la *physis,* ambas cosas como destino? No sólo pregunto desde qué extraña fe Hölderlin se eleva a profeta de verdad, sino desde qué extraña fe se afirma este neo-estoicismo? ¿Por qué no debe crecer todavía más el peligro y la condenación, como una línea recta, sin flexionarse, sin regresar al origen? ¿Por qué extraña inversión, puesta en manos de qué sujeto, el dominio técnico debe albergar lo salvador

[13] Véase la definición de la Dignidad que ofrece Heidegger, «dignidad que consiste en custodiar el estado-de-no-oculto, y con él, en cada caso de antemano, el estado-de-oculto de toda la esencia en esta tierra». [T, 40].



y por qué había de ser salvadora una potencia poética que no puede escapar a los dilemas de la recepción estética, esto es, al individualismo romántico de la crítica o a la hegemonía irracional del genio? Es verdad que una técnica poética como la de Hölderlin pudo ver en la poesía cierta huella del sentido de la salvación. ¿Pero no vio Hölderlin otras cosas? ¿Qué es la tragedia de *Empédocles* —que Heidegger no ha querido analizar con la excusa de que el pensar esencial no es *Literaturwissenschaft*—, sino la tragedia de la conversión de una técnica poética antigua en una técnica poética moderna al servicio de la utopía estética no menos implicada en la dominación política? En el capítulo anterior ya hemos visto esta inclinación del romanticismo a considerar el Estado como obra de arte total. Hölderlin, siempre a la búsqueda de una objetividad, hace que Empédocles se rebele contra este destino.

En todo caso, se contesten estas preguntas como se contenten, no pueden ocultar el hecho de que la filosofía de Heidegger, en 1953, tras la Segunda Guerra Mundial, quiere separarse de la problemática de la política, en la que por lo demás nunca entró de forma profunda después de su episodio nazi. Pero una cosa es no entrar y otra muy distinta insistir en ese territorio de lo *impolítico,* que ya fundara el Thomas Mann de 1918. Frente a los sujetos humanos que se vinculan en la representación política, la fenomenología del otorgar —opuesta a la técnica moderna del provocar—, resulta poco convincente como clave para identificar lo Salvador. En el fondo, Heidegger no ha roto lo suficiente con el pasado a través de este recurso impolítico. Sigue pensando en términos mesiánicos, pero se niega a la identificación carismática del Líder. El juego es aquí bastante circular. Una muy superficial idea de lo político, que le llevó a los acontecimientos del Rectorado, mil veces analizados, conduce en 1953 a Heidegger a una posición que sólo puede desvincularse de las viejas tesis desde la mera negativa de toda política. Sin embargo, esta actitud, como la anterior, retira al hombre la posibilidad de ser activo en la expectativa. En el fondo tenemos el mismo escenario de la aceptación, de la receptividad, de la confianza y la entrega, pero ahora vacío, relacionado con un salvador desconocido.

La *physis* otorga. El ser humano debe esperar con serenidad. Se otorga esencialmente porque lo que se otorga dura. Dura porque se da desde la aurora de los tiempos [T, 39]. Ahora vemos que la *physis* también otorga la técnica moderna. Al fin y al cabo es una forma de desocultar, aunque sólo sea su fondo de energía. Así que el genuino Sujeto siempre es el mismo, ya envíe la técnica griega o la técnica moderna. No el hombre y sus políticas, sino la naturaleza en su capacidad de ser destino. Sólo la *physis* envía lo salvador, aunque dé un rodeo por el máximo peligro. La técnica apocalíptica gnóstica, de la que depende el *dictum* de Hölderlin, también sabe que provocando



un aumento del mal y del pecado quizás se anime al Dios lejano y dormido para intervenir en esta cloaca que llamamos mundo. De este gnosticismo, que jamás descubre aspecto alguno bueno entre los hombres, porque resultó decepcionado tras haber confiado en un hombre como el *Führer,* no quería oír hablar Schmitt. La naturaleza como pura materialidad a dominar es electivamente afín con el mundo despreciable, sólo dignificado porque por él, de repente, tiene lugar el *Ereignis* del paso del Dios ausente, con su estela de carisma mesiánico y de misión. Pero tal cosa, el cristianismo de Marción, sólo podía acontecer cuando el mundo de los griegos ya estaba agotado.

Heidegger, como siempre, reúne modelos de pensamiento distantes y su lenguaje mágico se especializa en ocultar las tensiones entre ellos. Él desea a la vez mantener la matriz griega y la gnóstica, con su sentido de cosmos de la tierra y su sentido de una tierra quemada. Nadie desde luego está en condiciones de explicar la coherencia de esta comprensión heideggeriana del Dios ausente en medio de la noción de *physis*. Pues, sin duda, la ruina de la *physis* clásica, en la cual el hombre quedaba señalado como un animal político, fue necesaria para la emergencia de este dios extraño del gnosticismo, que se presenta y se oculta. La *physis* es presencia y retorno. El Dios gnóstico, por el contrario, es ausencia y silencio y, cuando viene, pronto pasa de largo, dejando sólo la estela de su misión para los hombres, la de ser ya hijos de otro mundo. Ahora sabemos hasta qué punto el Ser de Heidegger viene pensado para reunir estos dos momentos contrarios del universo pagano y cristiano. Así también parece Heidegger seguir soñando el sueño sincrético de Hölderlin. Finalmente, la *physis* de Aristóteles parece confundirse con el pecho de ese Jehová que da y quita sus bienes a Job. Pero de esta síntesis, lo que realmente emerge es lo impolítico como rechazo de la acción del hombre como internamente significativa al mundo.

El juego de las paradojas contemplativas se torna muy complicado cuando nos referimos a lo salvador. No debemos dominar la técnica moderna. Ésta es la primera consecuencia. Esta voluntad de dominio rebaja la técnica a instrumento, lo que no es. Debemos contemplar lo que se nos revela *en* la técnica, no contemplar lo técnico. Algo finalmente se revela en lo técnico que el hombre no puede producir a partir de sí, algo que se otorga y reclama del hombre que se integre en el desocultar. «Ahí aparece el emerger de lo salvador» [T, 45]. Pero yo no alcanzo a ver ese emerger a no ser que apunte de nuevo al sentido clásico de la *physis* o a un nuevo sentido de lo mesiánico, que dadas sus ocurrencias con Hitler, Heidegger prefiere dejar vacío. Aquel sentido de la *physis,* como sentido de la Tierra, no excluye sino que reclama una política y esto es lo que Schmitt comprendió en sus trabajos de los años 20 hasta iniciar el pensamiento del *nomos* de finales de los años 30. Esa política debía identificar al representante, hacerlo visible, no ocultarlo como un dios caprichoso.



Heidegger parece señalar que la técnica no produce nunca por sí misma su propia condición material de existencia, como Narciso no puede aspirar a verse en sus propios ojos, sino sobre aguas transparentes externas a él. Esto resulta claro. En este sentido, la técnica moderna también proclama su finitud y su dependencia de la *physis.* Puede ser cierto. Pero lo que revela la técnica moderna no es la *physis*. Es sencillamente energía sin rostro con la que no se puede finalmente producir un reencantamiento del mundo. «La marcha estelar del misterio» que se revela en lo técnico, no es sino la marcha universal de la electrificación, dijo Schmitt. «Lo salvador no crece» al paso de la técnica. Con más evidencia, se ven crecer los residuos industriales y la lucha despiadada por su control al servicio de intereses parciales y subjetivos. Entonces, y sólo entonces debemos preguntarnos si el sentido de la *physis* puede emerger desde la reflexión sobre la técnica, o más bien sólo puede hacerse real desde la definición de una nueva política.

«El esfuerzo humano, —y ésta es la sustancia de las categorías de lo impolítico— no puede por sí sólo conjurar el peligro» [T, 42]. El esfuerzo humano no puede hacerse cargo responsablemente de su error. Lo salvador debe crecer, pero no desde la responsabilidad de la acción humana. «Todo lo salvador tiene que ser de esencia superior a la de lo amenazado» [T, 42]. Sí. Heidegger dice que debe estar emparentado con lo humano, pero no sabemos en qué grado de parentesco, y si valdría un Dios, como confesó en la entrevista del *Spiegel,* un semidiós o tan sólo un héroe o un filósofo rey. En el fondo, la vieja política carismática se renueva, aunque se deshumaniza expresamente. El gesto deja demasiado clara la huella de la decepción y de la obstinación a la vez.

Para impedir el uso político convencional de este carisma, Heidegger, como Hölderlin en *Empédocles,* pero ignorante de su tragedia, estuvo dispuesto a concedérselo en exclusiva al artista, como si el Führer no se hubiera visto también bajo este disfraz romántico. La forma de relacionarse con la naturaleza que proporciona el arte, todavía alberga para Heidegger cierta potencia mitológica y reencantadora del mundo. Nadie lo duda. Por el contrario, la relación con la naturaleza que proporciona la técnica moderna aparece como anti-mitológica, en la medida en que reduce la tierra a juego de energías en las manos del ser humano. Ésta era la tesis clásica de Weber. Mas, para Heidegger, estas dos potencias (arte y técnica) son dos formas de destino enviado por lo Otorgante. Frente a ellas, sólo queda la estoica *Gelassenheit,* la serenidad, la paciencia, el abandono. Por cierto, otra vieja metamorfosis del pensamiento moderno de la Gracia, atravesado por la más radical interpretación del estoicismo, como sólo se podía dar en España. En el fondo, esa es la sustancia del molinismo.



Frente a Heidegger, podemos decir que ni en el arte ni en la técnica vive lo salvador o vive el peligro. Como no lo encontraremos en la economía, la religión o en la mera moral. Carente de una teoría politeísta del sentido y de las esferas de acción, que le ha vedado la entrada en la esfera de la política, Heidegger tiene que primar la *poiesis* sobre la técnica moderna, para darle cuerpo a este dualismo gnóstico de lo salvador y lo peligroso. A pesar de todo, parece más sustantivo en él la asociación entre *poiesis* y *physis* y por eso ha mantenido el arte como un medio de revelar un nuevo sentido de la naturaleza que permite humanamente habitar la tierra. La crítica de Schmitt es que si en verdad se quiere habitar la tierra, entonces la política debe imponerse sobre la técnica moderna, en tanto capacidad mediadora de los conflictos que ella misma agrava. De otra manera, el arte no podrá detener el conflicto ingente que se avecina. Ninguna reedición de la técnica griega, ni un arte basado en ella, podrá intervenir como fuente de orden. Una nueva relación entre espíritu y técnica moderna debía imponerse. Y esto sólo podía proceder de la política. La ilusión de Schmitt era que una política clásica todavía fuera capaz de imponer un espíritu apropiado a la técnica moderna. Solo con ella la mirada católica sobre el mundo sería una alternativa y no una curiosidad arcaica.

6. Jünger y Schmitt sobre técnica y mito

Si algo puede decirse de Jünger, cuando en el *Nudo Gordiano* revisa sus viejas tesis del *Trabajador,* es su claro reconocimiento de la dependencia en que se halla la técnica moderna respecto del mundo clásico griego. Si es verdad que todo mito se desplaza entre los dos extremos marcados por la omnipotencia de la realidad y la omnipotencia del deseo, tanto el arte como la técnica han recorrido el camino que va de la primacía de la realidad a la primacía del sujeto. Pero el germen mismo ya estaba en el mito griego. Prometeo, primera figura del mito de Fausto, en el que la técnica moderna halla su figura central, intenta poner a disposición del hombre la tierra entera como energía controlable, como fuego que emerge de su fondo volcánico. Lo propio del sentir griego fue la pluralidad de mitos que limitaban las exageraciones de lo unilateral. Así, el mito del poder prometeico fue compensado por el mito de las Bacantes o de Dionisos, que pone al hombre ante la contemplación de su propio exceso, en la ebriedad de la máxima inconsciencia de sí, en el momento del máximo abandono de la individualidad, de la máxima omnipotencia de la realidad y de la muerte.

Pero si esto es así, entonces hay tras la técnica moderna algo muy arcaico, algo muy antiguo, algo que también nos viene desde la aurora de los tiempos. Su esencia, en la medida en que forma parte de un legado históri-



co, es espiritual[14] y, en la medida en que denuncia dimensiones humanas peligrosas, impide el movimiento heideggeriano de reducir la política al silencio. Y si este relato es arcaico (¿qué relato no lo es?) y verdaderamente viene desde el origen, es un relato al que el ser humano se ha acostumbrado en su historia. Digámoslo pronto: este mito es un *ethos* [NG, §3], y por imponerse como una costumbre, deviene una ley. Todas estas categorías muestran que la enseñanza de la historia griega no pueden entenderse al margen de las categorías de la responsabilidad humana y de la política. Nada es destino, salvo en la medida en que también es costumbre, *ethos,* y decisión. Heidegger, con su extraña voluntad de reconciliar la *physis* con categorías mesiánicas gnósticas, olvidaba todo lo que relato griego había construido como base de las relaciones del ser humano con la naturaleza de las cosas, eso que Blumenberg ha llamado el trabajo del mito humanista.

Ahora ya podemos rechazar las angostas contraposiciones maniqueas de Heidegger. Detrás de la técnica moderna y de la *poiesis* antigua existe el mismo «estrato creativo y artistico». Jünger, que siempre es tratado por Heiggeder como un *amateur*, es aquí valioso. «Cuando las creaciones llegan a ser rigurosamente racionales, son cristalizaciones de un estrato creativo en el sentido más profundo» [NG, §39]. La técnica moderna es una forma de creatividad tan poética como la poesía de Hölderlin. No sé por qué extraño prejuicio se debe preferir una a la otra. Si se me recuerda que la técnica moderna es una jaula de hierro, recordaré a Weber en el sentido de que las jaulas de hierros son ante todo los *sistemas humanos burocratizados*. Jünger, que a veces da la sensación de haber medido los fenómenos modernos con más tino, también lo sabe. «La técnica forma parte de uno de los grandes sueños que como veneros brotan de las profundidades y después se hunden nuevamente» [NG, §39]. Jünger es tan preciso como pueda serlo el pensar esencial: por eso habla de *uno* de los grandes sueños. El de Ícaro, el de la luz prometeica, el de la acción fáustica. La libertad, el fuego, la llama de la técnica, forma parte de lo originario, y su chispazo es el relámpago que deja brillar al ser humano sobre la tierra.

Pero no hay que confundirse: lo que el hombre siente que brilla en él, es más fuerte que él. En esa pasión, obedece a algo dentro de sí y superior a sí, pues persigue un mito originario, la relación entre la omnipotencia de la realidad y su ambiguo estatuto de criatura impotente. La ambigüedad de la técnica también se nos presenta aquí. Pero sobre todo se presenta a la luz de los «oscuros trazos titánicos», cuando no están mitigados por una volun-

[14] Ernst Jünger, *El Nudo Gordiano, Der Gordische Knoten,* Sämtliche Werke, Stuttgart, Klett Kotta, 1978 y sigs, vol. 7, §39. [En adelante NG.]



tad superior. Una vez más, es verdad, se trata del dominio de la técnica. Pero la clave no está en dominar la energía que brota en el fuego del hombre, destinado a obedecer al mito de Prometeo, sino en la carencia de ese *ethos,* carencia que entrega al hombre a otra obediencia, al primado de los especialistas, de los burócratas, de los deseos subjetivos sin límite, del narcisismo de los infinitos consumidores. Éste es el peligro de la técnica: los burócratas de lo técnico, los que no saben encontrar la afinidad electiva entre el objeto técnico y la energía humana que lo produjo, los que sólo articulan su conducta sobre la continua receptividad del trabajo técnico. La clave, en la línea de Weber, está en la inevitabilidad de este proceso por el que el fuego de Prometeo se vuelve tierra baldía de escombrera: el *ethos* de lo técnico sin *ethos* humano [NG, §40]. La interioridad humana no pierde su valor en Jünger [NG, §42]. No lo salvador superior, sino lo salvador en lo humano, eso es lo que se invoca aquí:

«Las potencias que emergen de los abismos no portan consigo sólo horror sino también una inmensa riqueza. El orden acabaría por atrofiarse si, de tiempo en tiempo, no se derramara el flamígero poder ctónico. Cada vez que, y allí donde se presenta, allí se celebra todavía una vez más el triunfo sobre los Titanes, y se hace posible el tiempo en aquel sentido superior que lo hace portador de historia» [NG, §42]. El Schmitt de 1928 ya lo había dicho: la política debía vencer en ese conflicto que amenazaba partir del principio —*Ab integro nascitur ordo*—y garantizar la continuidad del tiempo histórico moderno [CP, 122].

No debemos pensar que Jünger se limita a una mera antropología. Todo su texto invoca lo Imponderable, lo que «de modo milagroso mantiene vivo el mundo» [NG, §44]. Como vamos a ver, ese modo milagroso ya nos sitúa en el ámbito de la política soberana de Schmitt, la que controla el espacio del estado de excepción. También Schmitt será entonces suficientemente filósofo para apuntar directamente a la metafísica. Retorno de lo eterno en el tiempo, así interpreta Schmitt lo imponderable en Jünger, eso que en Heidegger es el Ser, en su respuesta al *Nudo Gordiano*. Lo hizo en ese pequeño escrito titulado «La contraposición planetaria entre oriente y occidente y su estructura histórica»[15]. Por mucho que sean diferentes sus visiones, y lo son en la medida en que Schmitt no aceptaría ninguna especie de eterno retorno del mito, en ambos emerge con claridad la misma tesis: la íntima implicación entre mito e historia[16]. Cada vez que la fuerza del mito

[15] Carl Schmitt, «La contraposizione planetaria tra oriente e occidente e la sua struttura storica», en *Il nodo de Gordio,* Bolonia, Il Mulino, 1987, pág. 136. [En adelante, CPOO.]

[16] Cfr. J. L. Molinuevo. *Jünger y la estética de lo originario,* Madrid, Tecnos, Metrópolis, 1994, pág. 158.



irrumpe verdaderamente en el tiempo, se genera historia[17]. Esta es la tesis que hermana a Carl Schmitt y a Jünger. Pero, para Schmitt, la fuerza del mito irrumpe en el tiempo cada vez bajo la forma diferente de un nuevo drama, y por eso no hay eterno retorno. El mito emerge como inmediatez y produce historia cada vez de forma nueva. Esto es lo decisivo de toda inmediatez histórica, que no puede esquivar su relación con la época que acaba. El mito se reelabora históricamente, pero no vuelve en eterno retorno. Como ya vimos, en el universo hegeliano en que estamos, que hablemos de historia no quiere decir que no se hable también de ontología. Al hilo de estas transformaciones mitológicas, la técnica juega también sus metamorfosis históricas.

Como sabemos, Schmitt también apela al antiquísimo arcano de la ontología. Sólo que no lo ve en el Ser que se oculta y se revela, ni es esa estructura antropológicamente fijada según el mito que vuelve y regresa. Lo ve más bien, como W. Warnach[18] y al modo católico, en la «unicidad de la verdad histórica». [CPOO, 148]. Este es el sentido último de su idea del cristianismo como encarnación aquí y ahora de Dios en el mundo. Reacio a todo destino entregado o remitido, Schmitt se concentra en una reflexión capaz de discriminar «una única respuesta concreta a la apelación de una situación concreta también única» [CPOO, 148]. Nada de naturaleza como estructura de fondo. Nada de un Ser que actúa como Sujeto. Orden de sucesos en el que la naturaleza es una geografía histórica. No hablo de primacía del tiempo: la unicidad de la verdad histórica se alcanza también por la determinación espacial. Aquí y ahora. Lo que determina esta dialéctica concreta de la histórico «no es la naturaleza, sino algo que es específico al hombre y que transciende a la naturaleza» El espíritu al modo cristiano, de eso se trata, es unidad de naturaleza y tiempo recordado, interiorizado, experimentado.

Schmitt por esta época tardía fue sensible a un pensador conservador inglés. Para definir la unicidad del presente histórico apeló a una dialéctica que se realiza bajo la forma de demanda-respuesta. Lo que se provoca aquí no es el fondo de energía de la tierra, sino una palabra humana [CPOO, 151], válida para un momento tan sólo. Esta es la esencia de la historicidad. Collingwood no anda lejos de este rechazo de leyes universales, de este rechazo de la contemplación, de esta afirmación de la historia como un coproceder. Pues toda palabra nueva ya es un contestar que recoge historia y produce historia. Toda palabra significa algo sólo en ese espacio y tiempo

[17] Esta es la tesis de *Hamlet o Hécuba*, *La irrupción del tiempo en el drama,* Valencia, Pretextos, 1994. Con traducción de R. García Pastor y prólogo del mismo y de quien esto escribe.

[18] Cfr. su obra *Abstrakte Kunst,* citado por Carl Schmitt, en CPOO, 148.



concreto del discurso, en su uso dialéctico. En esta dimensión contextualizada del hablar histórico se escapa a la distinción entre lenguaje esencial e inesencial, entre *geschichtlich e historisch*. Nadie tiene la exclusiva del significado esencial en este discurso. Ahí todos hablan y todos escuchan, todos intervienen y todos pueden equivocarse. Nadie aquí puede reclamar el territorio de lo impolítico. Pues lo impolítico aquí interviene dentro del juego de fuerzas de la política y es una palabra más.

7. Aquí y ahora. Política: Schmitt y más allá de Schmitt

Desde este supuesto ontológico, y aunque vinculado a un único sustrato mítico, el problema de la técnica puede en efecto considerarse a partir de la diferencia entre técnica antigua y moderna. Repentinamente, volvemos al universo de Heidegger, pero sólo lo justo para distanciarnos de él definitivamente. Hasta aquí y hasta ahora, la tecnificación y la industrialización son el destino de la Tierra. Nada parecido surgió antes, ni nada alternativo se presenta en esta constelación espacio-temporal. Ambos sucesos, sin duda alguna, pueden ser colocados en una serie temporal, pero no permiten un regreso. Son sucesos históricos, no momentos de una filosofía de la historia superior dominada por lo Otorgante. Venir antes no es señal de lo originario. Por ello no se debe buscar lo salvador abstracto, que en el fondo es un regresar imposible. Se debe anhelar ante todo un análisis capaz de establecer el aquí y el ahora y medirlo en su vigencia. En este sentido, la pregunta es si la tecnificación y la industrialización son ya respuestas viejas bajo la forma en que las ha conocido el mundo hasta hoy. Tiempo presente elevado a conceptos, eso es también para Schmitt la filosofía. Pero tiempo presente en el que hay que decidir el sentido de la acción. Al fin y al cabo, la síntesis más profunda de Schmitt podría caracterizarse con el paradójico título de un decisionismo hegeliano. Justo porque la unicidad histórica es la estructura de la ontología, la política alcanza su asiento ontológico incuestionable. Pero no lo hace en relación con una *physis* estable y originaria, que abre el espacio de lo impolítico y de la serenidad que se niega a decidir, sino en relación con la realidad histórica que reclama internamente una respuesta.

Para contestar responsablemente la pregunta por los aquí y los ahora históricos, debemos atender siempre a las soluciones puntuales que han implicado una *ordenación global de la Tierra* y de sus problemas mundiales. La opción de Schmitt no es tanto reconciliarnos con la mitología de los elementos a lo Jünger, sino con esa transformación histórica de los elementos míticos en espacios. En todo caso, sólo en la medida en que la historia conecte con el espacio puede desprender energía suficiente para expandirse



por la superficie de la Tierra. En este sentido, aunque no sean mitos que regresan, los puntos de anclaje para una contextualización global de los problemas históricos siempre acaban refiriéndose a los antiguos elementos mitológicos de la tierra, del mar, del aire y del fuego, sólo que ahora devenidos espacios humanos y políticos. En la medida en que estos elementos impulsan retos que alcanzan la totalidad de la Tierra, albergan dimensiones universales y pretensiones racionales. Por ello no cabe hablar de oposición entre mito y razón, sino más bien de una elaboración histórica de los elementos del mito como espacios de acción humana entregada a la razón y al orden. Ni *physis* ni Ser, sino Tierra. En este contexto, siempre fiel a las reflexiones que hizo en *Catolicismo romano* sobre el *terrisme* católico frente al sentido marítimo de la libertad calvinista, hay que leer el siguiente párrafo:

«Afirmo entonces que no existe aún un cuadro histórico global de la modalidad con que se ha desarrollado, hasta hoy, nuestra época, caracterizada por la revolución industrial, y que este cuadro global es posible sólo si se le considera bajo el aspecto de la contraposición entre tierra y mar» [CPOO, 157].

El paso de la tierra al mar, para Schmitt, no es sino el desplazamiento del sentido de lo natural para el hombre bajo la forma de desplazamientos mitológicos que permiten colonizar espacios reales. ¿Qué es la historia, entonces, sino esta transformación de la geografía de la Tierra y de lo que se considera *natural?* ¿Qué queda entonces de esta *physis* en la que ancla el pensamiento esencial de Heidegger? Evolutivamente, las ballenas fueron animales terrestres. Hoy no lo son. El hombre todavía en la *Odisea* y en Esquilo es un ser natural de la tierra firme. Hoy no lo es. Y la técnica moderna, con su nueva política de espacios, tiene que ver con ese desarraigo de la tierra firme y con este volcarse al mar y al aire. Pero no hay que olvidar que estos elementos espaciales, tierra firme, aire y mar, son partes de las formas de vida de la Tierra. Cuando se pasa de una a otra, algunas formas de vida ganan y otras pierden. Y el resultado de esta victoria y de esta derrota es el orden de la Tierra entera.

De ese volcarse al mar, propiciado por Inglaterra hacia el siglo xvii, emergió la base unitaria y mundial para una política, frente a la parcialidad de toda política anterior, siempre asentada en ríos y mares interiores. El Schmitt católico rinde el último homenaje a la idea ecuménica analizando los herederos de aquella política mundial que ensayara Roma. Concluye que este paso no lo supo dar España, «una ballena encallada sobre las costas europeas». Pero aquella isla de Inglaterra sí supo transformarse en nave. Así contestó al reto preciso que significó la apertura de los océanos: rompiendo finalmente el orden espacial de Ulises, transformándolo en el nuevo orden de Moby Dyck, un mito que irrumpe con su inmediatez enérgica en la his-



toria. Ahí están los órdenes de la inmediatez, que no pueden sino ser órdenes espaciales, intuitivos, que alientan el conflicto, pues cada uno de ellos implica una relación diferente con la técnica. Si la actualidad ha de tener un espíritu concreto debe decidir si ha de valer el espíritu de la técnica basada en el mar, en el aire o en un fuego. Y esto significa si al aquí y ahora se ha de responder con una técnica basada en el espacio de las raíces y del paisaje, del amor y de la casa, o con una técnica basada en la afirmación de la suprema desvinculación libre frente a la realidad homogénea del mar, propia de la mentalidad virtual romántica y del individualismo moderno y capitalista.

Una observación menor quizá convenga aquí. La contraposición entre estos dos momentos del mar y la tierra implica también la contraposición entre el mundo de los griegos y el de los modernos, una que Adorno y Horkheimer se mostraron incapaces de detectar[19] en su apresurada y continua historia de la Ilustración. Como es natural, en Schmitt esa contraposición también significó la resistencia de Europa frente al orden universal del capitalismo individualista. En todo caso, Ulises no es el protohéroe de la Ilustración ni el arquetipo del capitalista occidental, porque su patrimonio mitológico no es el moderno, ni lo es su política de espacios. Su idea del mar (mitológicamente dominado por Poseidón, su gran enemigo) no es la idea moderna del mar, territorio de un Leviatán al que se puede matar para repartir sus carnes. No mediante la voluntad abstracta, sino mediante la astucia, escapa el griego al peligro en que cae al violar una división de poderes que en todo momento se reconoce como triunfadora. Pues al final, Poseidón vence la partida, ordenando a Ulises una existencia radicalmente terrestre. Y así, como castigo de tantos desafíos al orden establecido, Ulises

---

[19] Cuando Adorno y Horkheimer afirman: «la simple falsedad de los mitos se convierte para los ojos del héroe maduro en un error» *(Dialéctica del Iluminismo,* v. esp. Sur, Buenos Aires, pág. 64), sin duda arruinan la esencia del personaje de Ulises, que realiza su viaje para dar fe del orden mítico como real. Él lo transgrede sólo para dar fe de que existe, de la misma manera que Cristo viaja al reino de los muertos para testimoniarlo. La propia astucia del héroe, lejos del intercambio del mercado moderno, basado en abstracciones artificiales conquistadas con el alto precio de la crítica, supone la división de poderes (ob. cit., pág. 66-67) y el orden concreto de los intercambios, orden que Ulises debe imitar, de tal forma que su astucia respete la apariencia. La excepcionalidad de Ulises no puede ser transgresora hasta el punto de arruinar también la apariencia de orden. Por eso su transgresión será finalmente perdonada: porque se reconoce su estatuto de estado de excepción que se clausura a sí mismo. Por eso el mito no tiene en la Odisea carácter ideológico, como quiere Adorno. No está diseñado para ser violado. Es violado para mostrar la realidad de sus órdenes, para que un hombre sea testigo de su vigencia. Evidentemente, el problema es el del límite. Pero sólo quien va más allá del límite puede descubrir la realidad bifronte de todos los límites. (Cfr. pág. 78-9).



debe caminar hasta que encuentre a los hombres que confunden el remo con un aventador; esto es, hasta que encuentre hombres que jamás han oído hablar del mar, hombres que habiten el corazón de la tierra, hombres que no desafían a Poseidón, «hombres que nunca vieron el mar ni comen manjares sazonados con sal»[20]. Este mismo desafió será la clave de la tragedia de Jerjes en la pieza de Esquilo, por confundir el orden de la tierra y el orden del mar desde un afán de omnipotencia inviable.

Frente a todos estos escenarios basados en la división de poderes, la técnica moderna no reconoce al océano como territorio ajeno al *nomos* humano. Desafiando a los animales mitológicos que representaban la antigua división de poderes, ya claramente neutralizada, consciente de que todos ellos una vez fueron animales terrestres, el hombre comprende que él mismo será un animal marino. Desde esta íntima certeza, Ahab, el héroe de *Moby Dick,* impone su ley sobre los océanos y parece no temerle a la muerte, de la misma manera que el capitalismo anglosajón impone su orden a los espacios terrestres desde su privilegiada geografía marítima.

Pero no hay que olvidar que los retos que implicó la apertura de los océanos fueron retos que la propia Tierra propició y produjo. La técnica moderna, que permitió vencer en este reto, no es sino una repuesta a una nueva geografía de los espacios, entendida ahora como Globo terrestre, cuyos poderes deben ser unificados y ordenados bajo la mano del hombre. Pues también el océano, y no sólo la tierra firme, es *physis*. El desplazamiento espacial que resulta de ello es muy claro. No la casa, sino el barco o la nave espacial, son las respuestas humanas al nuevo requerimiento de la *physis* en el alba de la modernidad. La casa y el barco son dos tipos de *poiesis* y producen dos tipos de poesía, desde luego. Pero la diferencia reside en que la casa no rompe con los datos elementales y «naturales» hasta la fecha, propios de la *physis* como tierra firme. El barco se declara independiente de aquellos lazos, lo mismo que el avión y, todavía más, la estación espacial. Para el que trabaja los campos, el mar como *physis,* desde la vieja estructura espacial, siempre es hostil. Blumenberg ha analizado la continuidad de este *topos* en su *Naufragio con Espectador,* para concluir que allá donde se desplaza la metáfora clásica del naufragio, allá se desplaza el sentido de lo que el hombre

[20] *Odisea*, Canto XI, 122 y sigs. Adorno y Horkheimer dicen que la pacificación de Poseidón se realiza mediante la risa. (Cfr. ob. cit., pág. 98). No es esto así: este hecho registraría claramente que Ulises vuelve a vivir en el dominio de Deméter, la diosa de la Tierra, esposa de Poseidón, respetándose así la división de poderes. Por eso, el concepto de patria no se opone al de mito (ob. cit., pág. 99). Al revés: el mito funciona por la existencia de Patria como poder propio del hombre en el cosmos de la división de poderes. Por eso Ulises siempre viola la división mítica de poderes desde la voluntad de regreso al propio hogar, a Ítaca.



no puede dominar. Por eso no es de extrañar que a la postre, la metáfora se aplique sobre todo al curso del tiempo y de la historia. Pues una vez que los desplazamientos de lo «natural» producen la idea de historia, es la propia historia la que acoge la vieja división de poderes, fijando lo indomable en la propia estructura caótica de sus propios desplazamientos.

Por todo eso, el aporte técnico moderno capaz de vencer la hostilidad del mar tiene que empezar por producir las propias condiciones de vida del hombre, el habitat humano sobre la mudable superficie de las aguas. Aquí el hombre se lo debe todo a sí mismo. Aquí es un incondicionado señor que no acepta regalos. El hacer y el vivir no tienen significado salvo en relación con la Tierra, pero esta alberga elementos radicalmente diferentes en cada caso, si es tierra firme o mar o aire, y por ello provoca respuestas muy diferentes.

Una técnica que no reconoce nada de lo dado por la naturaleza, porque la naturaleza del mar sólo entrega peligros: ésta es la base de una técnica absoluta que intenta edificar una casa sobre el peligro mayor para el débil hombre. Aquí la omnipotencia de lo real, siempre alerta, no puede ser compensada salvo con la omnipotencia de la voluntad, siempre en tensión. Aquí el progreso es necesario, un valor absoluto. ¿Qué son las casas actuales frente a las casas romanas? Algo muy parecido, con ventaja para las romanas. ¿Qué los barcos romanos, costeros, frente a los submarinos capaces de atravesar los abismos? Algo cualitativamente diferente. Progresar es una fe necesaria cuando alrededor todo es peligro siempre. Ahí se movilizan todos los inventos y todas las energías. Ahí se reclaman todos los recursos.

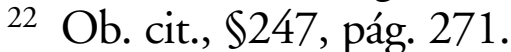
En el océano, los horizontes son diferentes a los de la tierra firme. Pues los hombres no encuentran en el mar valles y pasos, ni las veredas de otros hombres. No hay huellas que señalan los muertos que habitaron la tierra ni monumentos que los recuerden y sacralicen. Inclusos las huellas de los naufragios se avistan muy lejanas ya de los centros de los torbellinos, y por eso no son avisos para los navegantes. Los hombres en el mar transitan por caminos que no dejan huella, y por eso en él no se reconocen límites ni fronteras. El orden del mar está abierto a la piratería, a la intervención, al desconocimiento del Estado y el capitalismo basado en esa técnica no puede sino ser fiel a su origen y desconocer todas estas potencias propias de la tierra. A ellas, sin embargo, ha rendido su homenaje Carl Schmitt. Espacio abierto, ámbito sin dueño y sin *nomos,* el mar —luego el aire— es el lugar de todas las batallas decisivas. Es como si la *physis* aquí no fuera una geografía pacífica que invita habitar, sino el escenario del *pólemos* permanente y sin cuartel. Esa lucha era para Schmitt la propia de individuos desarraigados al frente de sus compañías mundiales, los capitanes del capitalismo en su fase mundial.



Así que la técnica se hace absoluta cuando se impone sobre toda la faz de la tierra una mentalidad que en el fondo sólo se relaciona con el mar o el aire como espacio. Heidegger aquí queda lejano. No va el hombre al mar para revelar su fondo. No fue al mar para transformarlo en energía. Va al mar para dominarlo desde una libertad incondicional que en su espacio desnudo se sentía plena, sin coacciones. Así le impuso su ley, propia de una libertad infinita, de una omnipotencia del deseo, una ley narcisista de señorío en el que, por doquier, el ser humano sólo se veía a sí mismo. Necesitó acumular energía, desde luego, pero para atravesar espacios vetados para él en la vieja división de poderes, como el agua o el aire. Acumuló la energía para colonizar espacios hostiles y en ese colonizar descubre su propio poder. Es una lucha por la soberanía entre potencias hostiles y por eso la técnica es absoluta.

Ahora sabemos por qué Heidegger no quiere discutir aquí y ahora con Hegel y su noción de técnica absoluta. Como sabemos, toda la visión de Schmitt deriva de Hegel, de esos parágrafos 247 de *La filosofía del derecho*. «Como para el principio de la vida familiar es condición la tierra, base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural que le anima desde el exterior, es el mar» [CPOO, 165]. Y el mismo Hegel, en sus comentarios al parágrafo, llega a plena conciencia de la radical oposición entre la industria moderna y el mundo clásico de Horacio[21] y detecta en la colonización el destino del hombre moderno[22].

Más decisivo que todo esto fue que la apuesta por el océano determinó una política que impuso un orden total de la Tierra. Desde el mar se colonizó todo el Planeta, porque el instituto intermedio entre compañía privada y Estado que dominó el océano, impuso su ley a los Estados de la tierra firme y, así, se impuso su ley y su justicia. Desde la modernidad, el orden de la tierra firme siempre estuvo diseñado desde la soberanía del mar: Inglaterra siempre intervino de tal forma que el continente europeo no tuviera otro orden estable, salvo el que ella pudiera garantizar como mediadora externa. El orden de la Tierra se diseñó para que la libertad de los mares garantizara la soberanía inglesa sobre ellos, ya derrotadas las tesis españoles de organizar un orden del mar cerrado desde la tierra firme. Pero en todo caso, y esto es lo que Schmitt ha visto antes que nadie, lo que Schmitt ya sabía en 1923 y en 1953, es que ese orden técnico basado en la geografía del mar, incapaz de reconocer los órdenes de la tierra firme, iba a imponer una *tabula*



[21] Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundisse*. Nach der Ausgabe von Eduard Gans, Berlín, Akademie, 1981. §247. pág. 270.

[22] Ob. cit., §247, pág. 271.



rasa en Europa —esa era la función del principio de autodeterminación de los pueblos—, y con ello se iban a generar todo tipo de conflictos. Lo que era coherente para la mentalidad anglosajona, era completamente perturbador para los órdenes normativos de la mentalidad europea, incapaz de resistir la conflictividad y la desigualdad que esa técnica producía.

Pero la cuestión clave residía ya entonces para Schmitt en identificar el reto universal que la *physis* presenta a la humanidad aquí y ahora y el tipo de técnica que puede servir para neutralizar sus peligros, así como los inevitables conflictos que generará. Esto implicaba para él un imperativo: atisbar la política que reclama este aquí y ahora. Heidegger se mueve al margen de este pensamiento. Cansado de atenerse al mito de la *physis* como restauración de lo griego, en sus momentos de pesimismo, Heidegger no ha invocado sino el otro mito, el mito radical y negativo de la errancia. Así, en 1969, en Messkirch, en el mismo pueblo en que había nacido y en el que una vez dijo había que preservar las fuerzas de lo hogareño, un Heidegger desolado aseguraba en el tono profético que a veces adoptaba: «La ya antes por cierto expectativa dubitante, en el sentido de que lo hogareño de la patria pudiera ser directamente salvado, es una expectativa que ya no podemos alentar. [...] La falta de patria y de hogar es un destino universal bajo la forma de la civilización mundial»[23]. Quizás de esta forma era irónicamente respetuoso con la cultura judía, a la que nunca le entregó una disculpa, por mucho que Celan la esperara. Pero en todo caso es un respeto vacío, porque quiere ignorar que también la errancia, como el hogar, se nutre de la potencia del espacio. Pues por intenso que sea el nomadismo, siempre será vagar sobre la Tierra. Y el problema es que incluso el nomadismo implica una decisión a favor de la Tierra, que ha de hacerse desde la lógica del espacio de tierra firme. Y esta es la clave de la política que siempre alentó Schmitt y la clave de su necesidad de ir a la técnica desde una mediación política. Pues si la técnica ha de dirigir sus energías para producir las propias condiciones de posibilidad del habitar —como lo hizo para vivir en el mar, y lo hará en el aire— entonces entenderá que podrá hacerlo a costa de imponerse y destruir el orden de la tierra. Frente a esta técnica en fuga continua sólo podrá ponerse la política anti-gnóstica que intenta reconocer la insustituible condición terrena del ser humano. Esta constelación entre técnica, política y protección-destrucción del orden de la tierra es la raíz del conflicto que Schmitt percibía en 1923, como es la raíz de nuestro conflicto. Frente a esta técnica políticamente vinculada a

[23] Cfr. Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Editorial Alfa, 1984, pág. 27. Para otros lugares en los que hay referencias explícitas a la política, cfr. 32, 44, 82, 75, 92 y sigs.



la Tierra como orden insustituible, se alza aquella que piensa en una Tierra reducida a mar o a aire, lugares materiales donde aplicar la plenitud de una voluntad y de una libertad incondicionadas, todavía animadas por la promesas de una nueva Tierra en la que vivirán los hijos predestinados que no son de este mundo.

El católico Carl Schmitt no se podía sentir reconfortado por estas representaciones. Él, conocedor del *arcanum* católico, sabía que sólo esta Tierra alberga la promesa de una nueva Tierra, promesa que ya se ha cumplido; pues sólo en ella se ha dado el momento histórico por el que ha quedado dignificada como la casa del Hijo. Desde luego, su creencia adicional era que estas representaciones todavía podían mover los ánimos. Paradójicamente, la pérdida de hogar que significa errar, puede implicar tanto la ampliación del sentido del hogar a cualquier parte, cuanto la imposibilidad de sentirse en casa sobre la Tierra entera. Quizá sólo una nueva dialéctica entre lo político del hogar y lo impolítico de la errancia podrá diseñar la nueva época histórica, en la que la Tierra entera no sea ya sino un continuo. El mar y el aire, lejos de ser espacios autónomos, o incluso obstáculos, son más bien los elementos de unión. Mas si este es el ahora y el aquí, entonces no creo que se pueda pensar al margen de las agudas reflexiones schmittianas.

En 1953, la mirada de Schmitt no quedó anclada en la vieja estructura de contraposiciones entre Oriente y Occidente, y en este sentido superó las rígidas categorías de la Guerra fría. Irónicamente, elevó a conciencia la dimensión mundial de los nuevos retos al señalar que la diferencia entre Oriente y Occidente no era sino esa gradación imperceptible en el tiempo, ese orden continuo por el cual el sol inunda de luz la misma Tierra. Desde hacía mucho tiempo entendía que la real alternativa no estaba ahí, sino en aquella alternativa moderna entre el espacio de la tierra y el espacio del mar —o del aire—. Quizás él fue el primero en ver que esta dialéctica no resuelta conlleva siempre un problema de ordenación mundial que abarca a la totalidad de la Tierra. Él fue el primero en comprender que, atender a este problema, implicaba una transformación radical del sentido de la técnica y de su teleología. Y que para ello sería preciso activar energías políticas que permitieran limitar el individualismo burgués, el sujeto romántico, así como someter una técnica libre de supuestos, desvinculada de todo otro fin que no sea el deseo infinito del ser humano. Para eso, esta era su creencia en 1923, se debía activar un sentido del Estado. Su miedo no confesado era que la técnica, el individualismo, el romanticismo y el liberalismo ya hubieran ultimado su efecto más negativo: la quiebra de todo sentido de soberanía. Pero, por si no fuera así, con una última esperanza, Schmitt emprendió una batalla para reivindicar una política capaz de integrarlo.



IV. El estado como sociedad perfecta: Tras las sendas de la Iglesia católica

En 1922 Carl Schmitt tenía acabada su *Teología Política*. Aquí no se ocupaba todavía de lo político, sino de la soberanía en relación con el derecho. Por tanto, no era su tarea pensar la lucha de forma primaria, sino el derecho y su exigencia, la instancia soberana. Para esta fecha, Schmitt sabía que ni el romanticismo ni la desnuda técnica capitalista podían fundar una política. Esta fue la conclusión de nuestros capítulos anteriores. Ninguna de estas potencias fundaban una estructura de mediación capaz de resolver los conflictos. Al contrario, creaban un vacío en el cual se hundía todo lo que de espíritu pudiera existir entre los seres humanos. Tras ese vacío, sólo podía regresar la inmediatez de la vida histórica, y allí esperaba un mito capaz de iniciar la lucha y, tras su victoria, caminar hacia la producción de una mediación propia, con su efecto inexcusable, la creación del derecho.

Pero quizá ese vacío no fuese todavía tan abismal. En este momento histórico, al menos en apariencia, Schmitt pensaba que Europa no se había desgajado completamente de su origen cultural ni de su espíritu y que, por eso, albergaba recursos espirituales capaces de resistir el conflicto en su pura desnudez. De forma consecuente, toda la argumentación de *Teología Política* dependía de la teoría de la secularización. En la nota previa a la edición de 1933 lo dijo: «Sin el concepto de secularización no es posible en general una comprension de los últimos siglos de nuestra historia»[1]. Mientras se pudieran perseguir sus raíces en poderosas funciones del espíritu, como sin duda era la teología y la metafísica, las instituciones europeas y el Estado podrían conservar un hilo de conexión con su origen.

La secularización, lejos de ser una condena, era una esperanza en 1922. Como el propio Weber había intentado ver en la ética protestante el origen

---

[1] «Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe» a Carl Schmitt, *Politische Theologie,* Berlín, Duncker, 1990.



del capitalismo, ahora Schmitt deseaba identificar en la metafísica y en la teología del siglo xvii el origen y el concepto de la soberanía. Como he dicho, todavía no estaba interesado en el fenómeno inmediato del conflicto, sino en el origen de la forma Estado y su telos interno destinado a la paz. Su tesis más básica es que esta institución no podía separarse de sus premisas metafísicas y teológicas. Desde este punto de vista, *Teología política* debe ponerse en relación con *Catolicismo romano y forma política,* pues sólo este libro mostraba las raíces teológicas de la forma del Estado.

En todo caso, más allá de las tesis concretas, Schmitt parecía sugerir que, mientras estos relatos históricos fuesen eficaces, y produjesen efectos sobre el presente, todavía se podrían acariciar elementos de mediación en el conflicto que se adivinaba en Europa, producido por el dominio de la cultura técnica, del capitalismo individualista y del romanticismo narcisista. La forma política que intentaba gobernar estas realidades, el liberalismo, y su institución, el parlamentarismo, no mostraban capacidad integradora alguna. Con ellas, el conflicto de la lucha de clases, lucha a muerte por controlar el uso de la técnica, las fuerzas de producción, era ineluctable. Sólo si se recuperaba la conexión de las instituciones del Estado con su espíritu originario había una esperanza. Para eso, resultaba preciso entender la noción misma de Estado, en qué sentido implicaba una secularización y de qué forma le era necesaria la instancia de la soberanía. Esta parece la problemática central de *Teología política*. Mi opinión es que sin *Catolicismo romano* no se entiende bien la solución que Schmitt nos propone, y que corresponde a los años iniciales de la República de Weimar.

1. Secularización

En cuanto sustancia misma del movimiento histórico moderno, el proceso secularizador no es algo simple en Carl Schmitt. En todo caso percibo al menos una doble secularización. Primero era la teología, luego vino la metafísica. Desde aquí, ciertas categorías se habían desplazado al derecho, al Estado y a la soberanía. Ese camino, en cierto modo debía ser recorrido en su sentido inverso, no de manera histórica sino intelectual. Para ello, se necesitaba reconocer la centralidad del problema de la soberanía, como última posibilidad de un pensamiento capaz de mediar un conflicto y alejarlo de su expresión inmediata. Así que la tesis dice que, para pensar la soberanía, necesitamos ir a la metafísica y, desde allí, a la teología. La verdadera esperanza estaba en un discurso que pudiera mantener la unidad filosófica de estos tres momentos de sentido.



No podemos dudar de que la dimensión metafísica de los problemas políticos es muy conscientemente defendida en *Teología Política*. Aquí, el argumento de la soberanía depende del problema del estado de excepción. Al recordar este punto, Schmitt se mantenía heredero del gran logro científico de Bodino[2]. De forma cuidadosa, sin embargo, Schmitt afirma que la existencia de tal estado de excepción no es inmediatamente una cuestión jurídica, sino que se deriva de convicciones metafísicas [PT, 13]. Hay una decisión jurídica, en la medida en que se requiere para aplicar el derecho. Esto lo sabe el positivista jurídico. Pero quien como Kelsen se mantiene en el caso normal, en la vida cotidiana y en los asuntos corrientes, no está interesado en la decisión propia del caso de excepción, ni en el problema de la soberanía. En los asuntos que se dilucidan en un tribunal o en una institución, no estamos en los terrenos de una decisión en sentido eminente. La decisión en este sentido eminente se produce cuando no hay norma alguna que aplicar. También tenemos aquí un acto complejo. Para la decisión de la que habla Schmitt siempre se presupone otra previa: que la norma existente no vale, que hay un estado de excepción de la norma. Ahora bien, decidir cuándo no valen las normas no puede ser deducido de norma alguna. Aquí se enfrenta Schmitt al positivista de Kelsen, según el cual la reducción del Estado a derecho no necesitaba incluir la previsión del estado de excepción. Para Schmitt, la *epojé* sobre la que se levantaba el positivismo jurídico no era verosímil. Como tampoco lo es esa reducción del conocimiento a lo normal, o de la verdad a la aplicación de una regla. Por decirlo con una expresión de filosofía de la ciencia, hay una verdad más importante cuando se resuelve el problema que no puede ser planteado con las categorias de las ciencia normal, sino que implica un cambio de paradigma. En la percepción más propia de Schmitt, en el Estado hay siempre algo que sólo tiene significado en referencia al derecho, pero que en el fondo está más allá del derecho. Esto más allá del derecho, pero sólo *por mor* del derecho, es la soberanía. Sin estas dos categorías, no hay Estado. Este sigue existiendo más allá del derecho, en la suspensión misma del derecho. En razón de su derecho de autoafirmación como Estado, como *telos* de paz, el soberano toma la decisión de suspender un orden jurídico [PT, 19]. De esta manera, no es posible pensar el Estado en su integridad sin la soberanía. Mas en verdad, y esta es la creencia constitutiva de la obra de Schmitt, no puede existir soberanía —ni en último extremo, derecho y orden— al margen de una cierta comprensión metafísica. Y más aún, para comprender esta dimensión metafísica del sobera-

---

[2] «Seine wissenschaftliche Leistung [...] liegen also darin, dasss er die Dezision in der Souveränitätsbegriff hineingetragen hat». [PT, 14].



no, necesitamos ir aguas arriba hacia la teología. Sin esta doble dimensión, que afecta al orden de las creencias, el soberano no puede operar y cualquiera que pretenda ejercer su función aumentará el conflicto. La cuestión que angustiaba a mucha gente en 1922, y desde luego a Carl Schmitt, era si esa construcción mental seguía vigente o había estallado ante el asalto del romanticismo, del individualismo, del liberalismo y de la técnica.

Cuando Schmitt pronuncia la palabra metafísica, tiene para ella un sentido propio. En este caso, se trata de un sentido que asimila la experiencia de Weber. Metafísica es la más clara e intensiva expresión conceptual de una época, nos dice [PT, 60]. De ella obtenemos los esquemas y categorías básicos con los que connotamos los conceptos propios de diferentes esferas de acción especializadas. Así reconduce Schmitt la empresa weberiana de una sociología de la acción social, que puede llevarse a cabo a través de una fenomenología del sentido de cada esfera de acción social —al modo de Alfred Schütz y sus discípulos—, a una empresa más hegeliana, más filosófica, de reconducción de una época histórica a un fundamento intelectual unitario. Así, el concepto de soberanía no sólo rige en la modernidad como elemento de la política, sino que se ha desplegado como la forma misma en que funciona lo productivo en todas las esferas de acción. Así se pudo hablar de artista soberano, de genio soberano, de espíritu soberano y tantas otras cosas. Con esa palabra, la ciencia o el arte, encontraron la instancia sobre la que reposaba su creatividad. Desde luego, el concepto de soberanía también ofreció el problema central de la institución estatal.

Para comprender todas estas ocurrencias de forma adecuada, tendríamos que relacionarlas con la expresión metafísica que le brinda la época. Sin duda, cada una de estas ocurrencias nos daría una forma de espíritu objetivo, pero habría una simetría estructural a estas manifestaciones en la ciencia, el arte y el Estado. Cada una de ellas necesitaba identificar a un soberano, a una autoridad suprema, alguien que declaraba lo que valía y lo que no, lo verdadero de lo falso, diferenciaba lo viejo y lo nuevo, producía un nuevo orden y permitía la imitación, la repetición y generalización. Pues bien, la única posibilidad de analizar qué significaba soberano político en su expresión más intensa, como fundamento metafísico de la modernidad, pasaba por redescubrir su analogía sistemática y estructural con los conceptos de la teología moderna. Sólo así podríamos llegar a comprender hegelianamente el espíritu de la época, el espíritu del tiempo, como secularización de la teología. Sólo así las formas del espíritu señalaban en su conjunto aquella manera en que Dios no abandona el mundo.

Así que volvemos al problema: ¿qué metafísica supone la aceptación de un estado de excepción como ámbito en el que interviene el soberano? Desde luego, una que ha reconocido la centralidad de la naturaleza como orden,



pero también una que sabe de las limitaciones y fragilidades de ese mismo orden natural. Esa era para Schmitt la caracterísitica de la modernidad, época que había logrado un orden desde un intenso caos previo. Con ello, la época moderna supo mantener una sensibilidad para lo que está más allá de la naturaleza, para algo que respecto al orden natural es trascendente y que puede intervenir milagrosamente en el caos para producir nuevo orden. De ahí su capacidad para mantener un vínculo con la teología. El caos moderno no fue un obstáculo radical para la emergencia de un orden porque surgió un potencia que se revistió de una potencia casi divina, ordenadora. Entonces preguntamos: en teología: ¿qué concepto de Dios supone no tanto la aceptación del mundo natural, sino la aceptación del milagro que reordena un caos? Se trata de un Dios que está en condiciones de suspender el orden natural que Él mismo ha creado para garantizar que la creación se dirija a su fin. Es la firme conciencia de un desajuste entre la situación concreta y el telos, lo que funda una intervención adicional. Este Dios nos aparece como «libre de toda vinculación normativa», como «absoluto», [PT, 19] incluso en relación con su propia obra. Su figura es la de una «unbegrenzte Befugnis» [PT, 18] en ese instante. Con todo, ese Dios sigue atado y vinculado al fin de la creación y su preferencia por el orden final se muestra justo por su recurso al milagro. De la misma manera, que la ciencia desde el siglo xvii haya luchado por ampliar el espacio de la naturaleza, de la necesidad, de lo que no necesita intervención en el curso de las cosas, mediante un concepto de ley natural, no quiere decir que no haya conocido las excepciones al orden. No se trata aquí de un afán schmittiano por deshacerse de las ilusiones modernas, sino de la aspiración a verlas en su totalidad. La aspiración naturalista moderna tiene un reverso. Aquí su talante se situó en el antípoda de Kelsen, que ultimó la aplicación sobre el derecho sólo de las categorías básicas de la modernidad naturalista y científica. Tal aplicación, para Schmitt, constituía una reducción.

De ahí que la moderna metafísica de la naturaleza no pudiera prescindir de su anclaje teológico. En realidad, la estructura de *Teología política* nos habla de lo que sobrevive de la Edad Media en el mundo moderno tras el caos de la Reforma y las guerras religiosas. No debemos ni por un instante suponer que la intervención soberana implica la destrucción del orden natural. Al contrario: implica la intervención cuando se reconoce la incapacidad de ese orden natural por sí mismo para obtener aquello que lo justifica y lo trasciende, la salvación de una Tierra transfigurada como casa definitiva del ser humano. La ciencia de Newton se negó a prescindir de esos fines últimos escatológicos y a rechazar esa intervención desde fuera, desde la trascendencia, como decisión divina que marca el fin del orden natural y el ingreso escatológico en la eternidad. Por eso, la intervención personal y



milagrosa de Dios no destruye el orden, sino que lo reajusta a su fin y lo perfecciona. Pues bien, la misma imposibilidad de escisión entre metafísica y teología se produce en el ámbito del derecho y del Estado. El soberano con su estado de excepción —equivalente al milagro— no cambia el fin del Estado, la paz y la justicia. Justo para ajustar la situación presente a ese fin de la paz —el equivalente de la salvación del mundo—, el soberano interviene anulando de forma excepcional el orden normativo y alterando el estado natural, el derecho, para garantizar que conduzca a la paz. Lo que se interpone es el orden natural, la condición existencial y fáctica, no el fin del Estado.

De la misma manera que sin naturaleza el hombre no puede avanzar hacia la salvación, en el caos completo no puede cumplirse el derecho. «Ninguna norma se aplica en el caos», dice Schmitt con razón. Ni el milagro arruina toda la naturaleza ni el estado de excepción arruina toda norma. Uno y otro producen la condición fáctica de orden suficiente en la naturaleza de las cosas para que el mundo vaya a su fin y para que el derecho opere. Ahora bien, lo que el derecho necesita para operar no puede ser producido a su vez por el derecho. Soberano es aquel que ajusta el orden natural existente, y así crea la situación de normalidad en la que el derecho se aplica. Esto es así porque todo derecho está situado, como toda salvación está condicionada por la naturaleza. El soberano debe garantizar aquella situación fáctica en la que el derecho pueda operar, como Dios mediante el milagro altera las condiciones existentes para que se cumpla la finalidad con la que ha creado el mundo. Por eso Dios no puede producir el milagro *desde la* naturaleza, como el soberano, en la situación excepcional, no puede producir orden *desde el* derecho.

El soberano, como autoridad estatal superior al derecho concreto, parece semejante al Dios personal como potestad superior a la naturaleza. Aquí vemos que la imposibilidad de segar el vínculo entre metafísica y teología obedece a la propia estructura de la modernidad, que no es sino un juego preciso de relación entre la inmanencia y la trascendencia. Mas no solo eso. Es también la época en que se concibió que el juego ineludible de la trascendencia consiste en mediar neutralizando los conflictos de la inmanencia. En este asunto, la modernidad mantiene la estructura del cristianismo, la cápsula espiritual que regula el juego de inmanencia y trascendencia a través del milagro. Pues eso es el cristianismo: mediación en el conflicto que es el ser humano, con su anhelo de dignidad radicado en una carne condenada a la materialidad muerta, mediante la irrupción del milagro de la resurrección, con la finalidad de que todo lo material y lo natural adquiera una dignidad propia de lo inviolable, y con ello el aura de un mundo digno y salvado. En todo caso, la metafísica que anida detrás de la posibilidad del



estado de excepción y del milagro, por decirlo pronto, planta cara al panteísmo, consecuencia natural de la afirmación de la ley natural sin excepciones, fuente eterna y suficiente de orden generado por la propia inmanencia. Este panteísmo es el que prevé que, de la mera lucha de las potencias cósmicas, acabará regenerándose el orden primigenio, sin soberano alguno. Aplicado al Estado, esta doctrina genera el punto de vista de Kelsen, según la cual la metamorfosis continua del derecho generará derecho. Esta, desde luego, no es la metafísica de Schmitt.

El estado de excepción en la comunidad política, como el milagro en la naturaleza, nos habla de un soberano o autoridad trascendente al cosmos político o natural [PT, 64]. En esta misma medida, supone un orden natural que alberga la posibilidad real de una recaída. En términos políticos, la noción de estado de excepción supone el momento en que la legalidad, existente hasta ahora, sea cual sea, es ineficaz. El milagro, en tanto intervención directa de Dios, resulta necesario para restablecer la teleología del cosmos hacia su salvación, y por eso supone la destrucción del orden inicial. En los momentos de la ineficacia de la legalidad, el estado de excepción se abre a la fuente de ley y reclama la necesidad de una intervención trascendente que renueve el orden jurídico. En los momentos de la naturaleza caída, la encarnación de Dios en el mundo nos asegura, como milagro arquetípico, la renovación de la potencia del cosmos para caminar a su fin y transfigurarse. De la misma manera, en el momento de un caos que impide el derecho, la eficacia temporal del soberano asegura, con su acción decisoria, la producción de orden suficiente para asegurar la paz y aplicar el derecho.

Para responder a la pregunta de si realmente existe estado de excepción, por tanto, se requiere una metafísica que, frente al panteísmo de la extrema inmanencia, comprenda el mundo como escindido, como mundo tras la Caída, pero de tal manera que no por ello haya perdido su relación con un Dios trascendente al mundo y creador del orden. Lo mismo sucede en la institución estatal. El estado de excepción y la idea de soberanía dependen, lo reconoce Schmitt, tanto de que el hombre es conflictivo y malo [PT, 72], como de que no se ha perdido todo contacto con la fuente última de orden. Este diagnóstico mismo implica que ya se sabe lo que fue bueno y paradisíaco. Que esta maldad sea secundaria y válida para el tiempo histórico, es lo propio del pensamiento cristiano. En el momento del estado de excepción esta maldad se ha llevado a las últimas consecuencias y no puede ser consentida sin poner en peligro los mismos fines del cosmos o del Estado. Las tremendas valoraciones de Donoso Cortés acerca del ser humano brotan de una conciencia de pecado mucho más rigurosa y desesperada que la de todos los puritanos modernos. Su metafísica del mal, la certeza de que Satán domina la vida histórica, sin embargo, no es sino expresión de una época: la época



de la lucha social [PT, 75]. Que esta época se caracterice como la presencia del Anticristo le parece obvio. Proudhon es Satán para el español y, si ante su acusación sólo encuentra una carcajada por parte del anarquista francés, esa risa es una ulterior confirmación de su juicio y revela la naturaleza misma de la potencia demoníaca. Por doquier se nos impone la evidencia de que Schmitt comprende que esa época no ha terminado del todo. Es la forma del mundo entregado a las potencias míticas, a la lucha inmediata, a la lucha de clases de la que sólo resultará un mundo caído, en el totalitarismo marxista o en el totalitarismo de la técnica. Sólo mediante una nueva intervención trascendente del soberano del Estado puede terminar ese conflicto, pues solo él mediará entre estas potencias en lucha.

El satanismo es pues la expresión metafísica de la época, y no sólo domina la política, sino que determina igualmente la poesía. Ahí está la teoría de la risa de Baudelaire para explicar la carcajada de Proudhon[3]. Ahí están, por lo demás, estos versos, que cita Schmitt, y que sirven de contrapunto a la mediocre vida del burgués Abel, «chauffant son ventre à son foyer patriarcal» [PT, 81].

Race de Cain, au ciel monte
et sur la Terre jette Dieu

Estos documentos eran muy importantes para Schmitt porque, aunque hablaban de la muerte de Dios, por lo menos reflejaban una nostalgia de la divinidad y mantenían abierta la puerta para la recuperación de su anverso positivo.

Casi en la última página de *Teología política,* y sin nombrarlo, Schmitt regresa a los temas de Däubler, los temas de la inmanencia absoluta del mundo como orden natural, como aspiración a la síntesis perfecta de una nueva edad dorada. El anarquismo —expresión política del panteísmo— es el enemigo, y lo es para Schmitt tanto más por cuanto, *de facto,* ha rozado muchas veces la tentación de ceder a su seductor abandono. El anarquismo,

[3] «Desde el punto de vista del absoluto definitivo, no existe más que la alegría. Lo cómico sólo puede ser absoluto en relación con la humanidad caída y así es como yo lo entiendo» Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura,* Madrid, Balsa de la Medusa, 1988, pág. 35. Antes había dicho: «la risa es satánica, luego es profundamente humana» [pág. 28]. «La risa de los niños difiere aún del contento animal porque la risa no está del todo exenta de ambición, como corresponde a los chiquilicuatros, es decir, a los Satanes en ciernes» [ob. cit., pág. 33]. En ese sentido, para Baudelaire la risa era un elemento de la antigüedad pagana. La relación entre risa y un poder soberbio la había sugerido en este pasaje: «La risa es la expresión de la idea de superioridad, no ya del hombre sobre el hombre, sino del hombre sobre la naturaleza». Ídem, pág. 34.



esta es la clave, afirma que la caída del hombre es mero fruto circunstancial de la propia sociedad, de las propias instituciones, de la presión familiar, de la autoridad, del patriarcado —como reconoce el verso de Baudelaire. No el inicio de la historia, sino el resultado decadente de la misma, eso es el mal para el anarquismo. Por eso el bien no es sino una *revolutio* al inicio, un regreso de la historia a su tiempo primero, mientras que para Schmitt la *revolutio* no puede significar sino regreso al acto violento y rebelde de la caída, a la lucha desnuda de una naturaleza abandonada. Así, el anarquismo avanzaría hacia una valoración negativa del presente que no necesita de la trascendencia del acto creador, sino de la mera negación de la negación: la destrucción del tiempo histórico. De forma consecuente, su creencia más profunda reside en que, superadas las instituciones, cuando la ley estalle hecha pedazos, aparecerá de nuevo, de forma espontánea, la inmanente y original bondad natural del hombre. No es preciso, pues, la intervención del soberano para crear orden jurídico, sino una acción emancipadora más bien en el sentido de Benjamin, que destruya todo derecho, y produzca el verdadero estado de excepción definitivo. Entonces *en* el tiempo se tendrá lo que, para Schmitt, sólo puede emerger *tras* el tiempo.

Esta proyección al tiempo de lo que sólo puede existir tras el fin final de todas las cosas, la existencia de un mundo reconciliado con su telos perfecto, constituye la confusión más profunda del anarquismo, que abandona así la diferencia entre trascendencia e inmanencia. Con precisión, Schmitt recuerda en la penúltima página de la *Teología Política* lo que sigue: «Hoy los anarquistas ven el estado de pecado justamente en la fuerza del padre y en la familia satisfecha monógama y predican el regreso al matriarcado como la situación paradisíaca originaria» [PT, 81]. En la pretensión de volver a la situación anterior a Caín y Abel, el mito anarquista regresa a su imagen de la época anterior a la caída. Pero en lugar de identificar esa época anterior como aquella paradisíaca en que trascendencia e inmanencia habitaban juntas y en contacto, el anarquismo —como toda las utopías— cree que esa etapa forma parte de la inmanencia misma y del tiempo. Entonces nadie tendrá autoridad sobre nadie y sin embargo se dará el orden perfecto de las relaciones. El anarquismo se caracteriza por identificar ese momento como un instante histórico más. La misma confusión entre tiempo y trascendencia se da en la lucha de clases. Una lucha histórica encarna para el marxismo la lucha entre el bien y el mal absolutos. Con esta propuesta, el anarquismo se auto-refuta como el comunismo de Lukács. La única salida pasa por la misma mistificación: la lucha a muerte se representa bajo la cobertura ideológica, también fundada en la metafísica, de que ésta será la *última lucha a muerte entre los hombres*, *la lucha definitiva y final*. Con ello, a su vez, el anarquismo reconoce que el bien no se produce desde la inmanencia de la vida,



sino desde la decisión de la lucha. Lo definitivo y final no es un elemento de la mera inmanencia, sino del que la juzga desde fuera. Al final, la conclusión se impone. La violenta situación de esta lucha impulsada por el anarquismo le da la razón a Donoso. Si la inmanencia se ordena a sí misma, debe hacerlo sin lucha. Si hay lucha, entonces esta sólo puede decidirse desde un elemento trascendente. El anarquismo quiere las dos cosas: una lucha final decidida desde la inmanencia, sin modelo, ni esquema, ni deber trascendente. ¿Qué certeza se tiene entonces de que la lucha final será *final?* ¿O de que el matriarcado será la época dorada y pacífica de la humanidad reconciliada consigo misma, si una vez fue el principio del tiempo y ya sucumbió al poder del tiempo?

Si no descubrimos una voluntad desmitificadora en esta actitud antianarquista de Schmitt no lo entendemos bien. En mi opinión, él trataba de ver que la lucha a muerte que diagnostica el anarquismo no es sino una forma secularizada más del conflicto teológico, una forma más de las consecuencias de la condena a un mundo caído ahora sin capacidad de explicarse a sí misma. En ella no se dilucida forma de trascendencia alguna, pero esta juega donde su ausencia. Es un conflicto mundano que se presenta magnificado por la herencia misma encubierta de las verdaderas mediaciones conceptuales, institucionales y espirituales que pretende negar. La sublimación de esa lucha es prueba de barbarie, no de grandeza. Cuando se llega a ese grado de lucha, no es porque se esté cerca de la verdad, sino porque los partidos se han alejado de ella hasta el punto de reunirse por la única potencia final, la que ya invoca el mito, el miedo. Esta conclusión resulta descrita de la manera más perfecta por el joven Engels, que a la postre no hace sino parafrasear a Hobbes: «La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad ante sí misma» [PT, 65]. La cuestión no es sino activar el conjunto de mediaciones que permiten relacionar el miedo con el Estado. Ese conjunto de mediaciones, hegelianamente, es la esencia del Estado y no hacen sino garantizar la continuidad del tiempo mediante la paz.

Desde aquí obtenemos la perspectiva que, en mi opinión, nos ofrece el *arcanum* que separó a Schmitt de Taubés. Pues la creencia básica de Schmitt, como la de Hegel, es que la potencia suprema es la mediación, no la negación. Y esto significa que no se puede llegar a Dios de forma inmediata. Sólo se llega a Dios a través de aquello que es afín a su propia esencia. Por eso sólo nos acercamos a Él mediante el orden de las mediaciones, porque sólo podemos avanzar hacia Dios a través de potencias divinas. De ahí que el tiempo tenga como *telos* propio la elaboración de mediaciones, la negación de la inmediatez y de la lucha mítica, la construcción de orden. Esta mediación de los conflictos a través del tiempo es la esencia del Dios cristiano. De ahí la inequívoca romanidad de Schmitt. Si él pudo decir que todas



las luchas medievales fueron por Roma, no contra Roma, con igual fuerza ha podido asegurar que la modernidad, en la medida en que ha producido orden estable, ha mantenido un eco de esa batalla por Roma. La heredera de Roma es esa forma de confesionalidad, de unidad de religión y política, que constituye el Estado moderno cuya divisa inicial es *cuius regio, eius religio.* Por eso, la teología política es el intento —sólo una mirada muy actual podría decir que desesperado— de hacer al Estado moderno heredero de Roma, heredero de la forma del catolicismo romano, de un poder de *plenitudo potestatis* en lo espiritual y en lo temporal, entregado a su función mediadora del conflicto. Pues, en efecto, sin intervención en el espíritu no se puede reconciliar un conflicto.

Tal herencia fue ejecutada cuando la Iglesia de Roma no pudo evitar la guerra civil endémica al cosmos cristiano al alba del siglo xvi. Esa fue la modernidad y por eso su figura inaugural es la guerra civil religiosa, una que Roma ya no pudo evitar. Su primera ocurrencia fue esa guerra de conversos y cristianos viejos en España. Luego vinieron todas las demás. De ahí la secularización de la teología en la metafísica y de esta en política. Remontar aguas arriba, llevar a la situación presente del Estado a su origen, volver a conectarlo con la forma teológica que heredó, es el movimiento intelectual de Schmitt. Hacer de la lucha de clases otra ocurrencia de la guerra civil religiosa, y encontrar en el modelo originario y moderno del Estado una forma de mediar ese conflicto, y de regresar a su esencia, es la operación que subyace a la teoría de la secularización. Ella debería producir la convicción común de que pertenecer a un Estado era un vínculo espiritual más decisivo que pertenecer a una clase. En el fondo, a la teoría de la secularización que acariciaba Schmitt le era interna no tanto la reversibilidad, cuanto la renovación.

2. Iglesia y Estado como sociedades perfectas

Antes de entrar en este punto, debemos arriesgar una conclusión. Lo afirmado hasta ahora se reduce a una tesis. El dinamismo de la existencia humana implica el peligro endémico del regreso al conflicto como situación de guerra en la que el derecho deja de valer. Entonces los seres humanos se encaminan a lo originario, a darse miedo y a tenerlo de sí mismos. Tal situación debe ser neutralizada, porque en una situación de miedo no puede haber ni paz ni justicia. En realidad no puede haber derecho. Pues el derecho requiere, para valer, una situación normalizada. En todo caso, este es el horizonte histórico del hombre suficientemente consciente: o el Estado y su capacidad de neutralizar conflictos, o la caída permanente en las violentas potencias del mito. Al contrario de Benjamin, no es que el mito y su violencia produzcan un derecho que todavía oculta la sangre, sino que el dere-



cho sepulta la desnudez violenta del mito. Como tal, para Schmitt, el derecho pertenece a los medios limpios, espirituales, basados en el *logos* y la argumentación. Por eso, el derecho no sólo tiene que procurar que el miedo inmediato del ser humano ante el ser humano no estalle, sino que el soberano no se presente bajo la forma desnuda de una representación mítica y violenta. Para generar derecho, el soberano debe mantener su autoridad y su paz, consintiendo en la mínima violencia.

La cuestión es cómo debe entenderse el Estado para que esta involución hacia el mito quede obstaculizada y el conflicto resulte mediado. Al menos, esta operación debe implicar algo necesario: contener la técnica y el capitalismo tanto como contener el romanticismo estético. La pregunta, la verdadera cuestión en la que jamás entraría Kelsen, insiste en saber cómo puede el derecho contener estas potencias y garantizar la neutralización de las diferencias que ellas mismas generan, de tal manera que estas queden dentro de la unidad del Estado. ¿Cómo puede el derecho mantener la normalidad en la cual las normas son tales? La conclusión de Schmitt es que el derecho no puede entenderse como lo entiende el liberalismo: como institución neutra en sentido negativo, afincada en una no-intervención, en un desinterés o en una pasiva tolerancia respecto de los procesos sociales [CP, 97]; o como un medio técnico que debe dar a los diferentes grupos que se lo disputan las mismas oportunidades de uso, para configurar la voluntad estatal; o como una instancia automática capaz de entregar recursos en paridad o en partes alicuotas [CP, 98-100] a sujetos dotados de un derecho subjetivo de uso. El *derecho tiene su propio interés* y por su propio espíritu sabe que su muerte está cercana cuando queda instrumentalizado como herramienta neutra al servicio de los fines de la técnica, del capitalismo o del individuo narcisista.

El problema es cómo dotar de vigencia una idea de Estado ajena al liberalismo, si éste hunde sus raíces en la misma modernidad y ha triunfado en todas las dimensiones de la vida actual. ¿Cómo reducir el liberalismo, si es la ideología dominante electivamente afín a todas las dimensiones de la vida secularizada, a la técnica, al romanticismo y al capitalismo? Schmitt, una vez más, identifica el presente: la unión de economía capitalista privada, libertad individual, técnica sin fines, partidos y parlamentarismo ya no mantienen en pie sino un simulacro de Estado. El Estado que sirve a estas potencias ha perdido su autoridad y su legitimidad en la medida en que por doquier produce inquietud y efectos desastrosos [CP, 75]; en que no es capaz de reducir y neutralizar en sentido positivo el conflicto y el miedo que crece en el seno de una comunidad que, para el liberalismo, no es comprensible. El liberalismo, así, no permite responder a la situación presente, salvo insistiendo en la consigna que ofrece a los seres humanos: autismo y



absoluta privaticidad del consumo entregado a sus deseos, como seguro que impide que el miedo del ser humano ante el ser humano domine por doquier.

Schmitt no podía anticipar las formas actuales en que manejamos estos conflictos, desde luego. Sin embargo, una mirada que comparta sus premisas se dejará convencer con facilidad de la generalidad del fenómeno, no de su novedad. En todo caso, ya no disponemos del consuelo de que nuestra situación postmoderna es provisional pues nos asusta pensar en lo que sucederá a esta provisionalidad. Contra nosotros Schmitt veía posible ofrecer todavía una reedición de la forma moderna del Estado. Ante el vacío de forma política que el liberalismo producía, sólo se alzaba para él recordar una institución que había dejado atrás las potencias del mito —sin olvidarlas— y había conservado la memoria de un Dios capaz de ser reconocido no por el individuo privado, sino por los grupos humanos en su existencia histórica. Esa institución era la Iglesia católica. Si el Estado había perdido legitimidad era sencillamente, como veremos, porque había comprendido mal el sentido de su herencia y no había penetrado la esencia de su modelo. En suma, el poder moderno del Estado ha dado lugar al triunfo del liberalismo porque hay un déficit estructural en su aplicación del modelo de la Iglesia. En este déficit, una conciencia histórica conservadora podría ver el indicio de una usurpación. Schmitt, por el contrario, creyó que ahí residía la índole paradójica del concepto de secularización. Pues no se puede ni por un momento olvidar que en la secularización se produce una pérdida. Schmitt pensaba que esa pérdida era rescatable desde una filiación intelectual oportuna. Quizá este sea el momento más ingenuo de su posición.

Una diferencia debe subrayarse ahora. Pues, si bien la materia de la política es el miedo de los seres humanos entre sí, fruto de la pérdida de todo vínculo de confianza recíproca, siempre de naturaleza espiritual, es evidente que el conflicto no puede ser la forma de la política. De otra manera, el soberano sólo sería el ganador de la guerra y Benjamin tendría razón. Mas la verdadera tesis de Schmitt es que si no existe un soberano, entonces el conflicto crecerá hasta que el caos de la guerra civil resulte inevitable. El soberano no emerge de la guerra civil, sino que la evita, manteniendo la unidad de la comunidad política, y su confianza interna, aun cuando el derecho normal ya no valga. En el momento anterior a la guerra civil, en el momento de más agudo conflicto, consciente de que el derecho existente no puede mediar el conflicto, el soberano lo declara inválido y manteniendo el conflicto en sus límites, es capaz de mediarlo originando así un nuevo derecho. Aunque el miedo sea el dato elemental de la esfera de la política, Schmitt no mantiene el argumento de que la guerra que genera esta diferencia, en su caso extremo, sea la actividad política por excelencia, la verdadera actividad



política soberana. Creo que esto resultaría inaceptable para su teoría de la soberanía. El estado de excepción no es el estado de guerra, sino justo la manera de evitarlo. Por mucho que la amenaza del caos y el conflicto estén ahí, la actividad de la política y la forma del Estado no consisten en atravesar la desértica llanura de la guerra. Eso haría el mito. La actividad de la política, como vamos a ver, tiene que ver con la síntesis. Tiene que ver con la *complexio oppositorum,* no con el enfrentamiento mortal de los elementos duales en conflicto. Tiene que ver con la decisión integradora, con la neutralización de la radicalidad de las diferencias en favor del todo. El problema es que esto sólo puede llevarlo a cabo el soberano en la plenitud de su figura. Por eso el soberano debe existir de manera operativa en todo momento en la comunidad política, y no confundirse con ella. Mas sobre todo debe actuar en el estado de excepción, declarando que el viejo derecho ya no vale y manteniendo la unidad del Estado en el tránsito al nuevo derecho.

Aquí una vez más la ambigüedad de Schmitt surge de sus análisis funcionales, que rechazan la complejidad de la reconstrucción histórica concreta. La tesis desea proyectar sobre el Estado la forma jurídico-político de la Iglesia católica. Schmitt no trata tanto de ofrecernos la historia de un episodio concreto de las relaciones entre Iglesia y Estado, como de exponer su crítica a la doctrina de la doble sociedad perfecta. Y aquí su escritura, siempre tan eficaz, oculta la complejidad del asunto y el lector de Schmitt presiente que ha de reconstruir su pensamiento sobre una lógica interna nunca revelada del todo. En esta reconstrucción, podemos establecer una premisa. El Estado moderno no puede mantenerse en la creencia de lo que dice la teoría clásica medieval de la doble sociedad perfecta. No puede verse como mero poder temporal, como mera potencia profana. Si ha de heredar en verdad la capacidad mediadora de la Iglesia, ha de verse como esta se vio a sí misma, como una verdadera y única sociedad perfecta. Sin embargo, el Estado no puede tampoco pretender sustituir a la Iglesia. La diferencia entre las dos sociedades es de grados de perfección. Pues, mientras que la Iglesia es única y por eso completamente perfecta, los Estados son muchos y de ahí que su perfección sea cuestionable desde el punto de vista total. Una verdadera sociedad estatal perfecta sería indudablemente un imperio mundial. La perfección del Estado choca aquí con un muro insuperable. El último Schmitt no cesará de criticar un pensamiento político que aplica al Estado, a costa de disolverlo, la categoría de la catolicidad, la unidad del mundo. Pero esto sólo pertenece al momento final de la producción de Schmitt. Aquí sólo nos interesa que la perfección de la sociedad llamada Iglesia católica permite lanzar luz sobre la perfección propia que el Estado puede recuperar como sociedad política, tras el desierto en que lo deja el liberalismo. En todo caso, la perfección del Estado no pasa por la unidad política del



mundo. Una institución sin poder, como la Iglesia, por el contrario, sí puede aspirar a la catolicidad, porque sólo ofrece un modelo formal y la validez de una norma acerca de lo sagrado universal en el ser humano, la dignidad de una libertad encarnada en un cuerpo.

Pero en la relación entre la institución y sus ciudadanos, el Estado debería ejercer la misma función y dotarse de la misma forma que la Iglesia católica. Como ella, debería usar el derecho y, como ella, debería dotarse de la capacidad de declarar el estado de excepción, aquel *casus imminens* que para Egidio Romano mostraba la verdadera *plenitudo potestatis*[4]. Como la Iglesia con el Papa, el Estado debería dotarse de una forma de la soberanía. Finalmente, como la Iglesia, el Estado debía mantener el prestigio de una institución carismática. En suma, en los años de la República de Weimar anteriores a la crisis final, Schmitt pensaba de forma optimista que la crisis que implicaba la lucha de clases podría superarse mediante la perfección de un proceso histórico ingente, que rodaba desde siglos, por el cual la forma de organización de la Iglesia se había transferido al Estado. Como saben los historiadores del derecho[5], del Estado y de las formas jurídicas, todo comenzó cuando se ordenó el reino de Sicilia según la norma de Gregorio VII. En una comprensión de gran estilo, Schmitt pensaba que aquello que se inició en el siglo xi podría todavía ofrecer energías al Estado, a condición de que el proceso que se entregó a la fuerza de las cosas y de las relaciones de poder, ahora estuviera dirigido por una conciencia histórica adecuada capaz de restituir al Estado sus premisas ideales en contacto con el modelo de la *civitas Dei* eclesiástica.

3. La Iglesia católica como *complexio oppositorum*

En 1923, siete años después del comentario de *Nordlicht,* y tan solo un año después de la *Teología política*, Schmitt editó un libro central, verdadero contrapunto de ambos, clave para la comprensión de los silencios sobre Däubler y revelación del sentido más profundo de esa apelación a la teolo-

[4] Es mérito de Francisco Bertolloni haber recordado esta teoría del caso excepcional en el que la Iglesia recupera la capacidad de poner en suspenso toda la normativa del reino y la propia figura del rey y así hacer explícita la plena potestad de la Iglesia. Cfr. *De ecclesia potestate*, ed. de Richard Scholz, Aalen, 1961, pág. 145. Cfr. «Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt», en Jorge Dotti, Julio Pinto, *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Eudeba, 2002, págs. 31-42, aquí. pág. 38.

[5] Invoco aquí el libro de H. Brenan, *Los orígenes de la tradición jurídica occidental,* México, FCE, 1988.



gía política. Es curioso que Sombart no cite ni una sola vez *Catolicismo romano y forma política,* libro del que estoy hablando. Sombart se limita a recordarnos que Schmitt no sigue a Däubler en sus previsiones de reconciliación de los principios dualistas, pero no da una razón para explicar esta actitud. Sin un profundo análisis de este librito, que continúa con toda claridad la línea de argumentos de *La Visibilidad de la Iglesia,* entonces, el rechazo de Daubler parece caprichoso.

En cierto modo, era natural que Schmitt despreciara la propuesta utópica de Däubler, pues sus previsiones eran radicalmente anarquizantes y suponían el final del Estado. Para Schmitt, sin embargo, al menos en esta época, había un principio único capaz de síntesis y reconciliación, un principio que en sí mismo era jurídico, y que había crecido desde la tierra, integrando los elementos de la mitología de la Madre, con su orden concreto del amor, en los elementos jurídicos «viriles», superadores del mito de Caín y Abel en la figura del nuevo Adán, Cristo. Se trataba de la Iglesia católica. Schmitt no podía seguir el romanticismo de Däubler, desde su apuesta por el catolicismo político.

Schmitt otorga a la Iglesia católica el don de la flexibilidad, una vieja aspiración del político, desde Platón. Aquella, nos dice, se basa en la diferencia precisa entre una visión del mundo y la mera comprensión táctica, que puede adscribírsele a todos los sujetos políticos. Pues las formas políticas son herramientas para realización de una idea [CR, 9]. En este sentido, la idea política de la Iglesia católica implica un elemento de universalismo. De ahí que «mucho de lo que aparece contradictorio es sólo consecuencia y fenómeno colateral de un universalismo político» [CR, 9]. De hecho, el punto clave de la tesis reside en la aceptación de la continuidad entre la Iglesia católica y el imperio romano. Como se ve, todo está integrado en el combate por Roma. Pues lo propio de aquel imperio, que habría heredado la Iglesia romana, es la tolerancia flexible en cosas que no son de una central significación [CR, 10]. La clave, sin embargo, es que la idea política del universalismo no define unilateralmente la idea política del catolicismo. La iglesia romana, por ejemplo, no ha sido hostil a un gran sentimiento nacionalista, pero tampoco ha dejado de ser fiel a un sistema centralizado. En este sentido, su monumentalidad histórica es un ejemplo tanto para la política interior como para la política internacional.

Todo esto prepara la tesis central: la iglesia católica es una *complexio oppositorum,* de tal forma que no hay ninguna oposición que no haya sido capaz de integrar [CR, 11]. Ésa es su potencia anti-mitológica por excelencia: que no ha dejado que los polos, en los que se organizan todas las cosas de la tierra, se escindan, se tornen autónomos, adquieran personalidad propia y, como fuerzas independientes y desvinculadas, entablen una lucha a muerte



por la hegemonía. Al mantenerlos integrados en su sistema institucional y jurídico, ha logrado una pacificación sin precedentes sobre la faz de la tierra. No solo ha caminado a través de formas políticas autocráticas, aristocráticas y democráticas, sino sobre formas sociales de rigidez y tolerancia, y a través de formas teológicas tan opuestas como el *Entweder-Oder* de Marción, o el «si, en tanto que....» de las cautelas propias del derecho canónico. Así, incorporó el monoteísmo judío con su absoluta trascendencia y la doctrina de la Trinidad, con sus elementos de inmanencia, de tal forma que resultó posible rescatar un cierto politeísmo y un cierto paganismo [CR, 12-13]. Por lo demás, supo canalizar los movimientos carismáticos más radicales de imitación de la pobreza evangélica y hacerlos compatibles con la estructura jurídica centralizada. Aunque aquellos representaban la relación inmediata con el mundo de la trascendencia, supo ofrecerle la mediación del derecho. Mediante el sistema de sutiles distinciones, supo combinar la pobreza individual de sus hombres con la riqueza de la institución.

Sobre todo, en relación con la tesis central de toda la filosofía política, a saber, si el hombre es bueno o malo por naturaleza, tesis que en el fondo vincula la política con el mito, el dogma católico de Trento no responde con un «Sí» o «No»: contra el dogma luterano que habla de una completa corrupción de la naturaleza, Trento habla de una herida —Verwundung—, de una debilitación —Schwächung— o de un enturbiamiento —Trübung— de la naturaleza humana. Por eso, la Iglesia reconoce muchos niveles en la diferencia entre el bien y mal. Todos estos matices hacen difusas las potencias mitológicas, sin arruinarlas enteramente ni ofrecerles la victoria. Las deja vivir en un sistema complejísimo de compensaciones, en la medida en que las tolera, pero no permite que la salvación se espere de ninguna de estas diferencias, en su unilateralidad, sino en su mediación a través de las ofertas institucionales que la Iglesia produce.

Como es natural, también es una síntesis de patriarcado y matriarcado, pues se habla de la madre Iglesia, pero en todo momento esta madre se identifica de forma radical con la figura del Papa, cuya invocación más perenne se dirige, por lo demás, a la protección de la Virgen. Todas estas contraposiciones, sin embargo, son irrelevantes frente a la fundamental, verdadera contraposición arquitectónica, esencia de la institución de la Iglesia. Pues todos estos elementos contrarios entran en su síntesis en la medida en que la Iglesia no se decide por uno de ellos, ni los reconoce como poderes mitológicos plenos. Sin embargo, frente a esta tolerancia respecto de todos los elementos contrapuestos de la inmanencia de la vida, la Iglesia hace valer su firme y férrea voluntad de decisión en lo relevante para la salvación y la continuidad de la unidad de la propia institución. Así que la última *complexio oppositorum* es la capacidad de integrar en su vida política las dosis



apropiadas de indecisión-decisión. Sobre muchas cosas la Iglesia no ha decidido y, por eso, mantiene las dualidades; pero ha decidido por su unidad y así exige la moderación de todas las diferencias hasta la integración en su única comunidad, fuera de la cual no hay salvación posible. Este rasgo, dice Schmitt, es «lo más importante: esta infinita pluralidad se vincula a su vez con el dogmatismo más preciso y con una voluntad de decisión, como culmina en la doctrina de la infalibilidad propia» [CR, 14][6].

Este principio de síntesis, ciertamente, hace al catolicismo algo cercano al romanticismo y al hegelianismo. Todos estos movimientos también viven en el dualismo y la escisión, que hacen inevitables estructuras dialécticas de síntesis en un tercero[7]. El problema es que el romanticismo sitúa la síntesis en la indisciplina de la imaginación artística del sujeto creador, con sus exigencias de autoafirmación instantánea, su uso instrumental y ocasional de la realidad, y su inclinación a considerar a cada individuo soberano. Hegel ve la síntesis en la representación de la filosofía, que no puede tener una traducción institucional ni una autoridad infalible, pues el poder espiritual que genera no tiene repercusión por sí mismo sobre el mantenimiento de la unidad de la comunidad política. Al contrario, se espera que esta ya exista como Estado e imponga al filósofo como uno de sus funcionarios. No hay duda de que el filósofo heredaba al sacerdote y que su Estado incluía a la Iglesia. Así que de estas dos ideologías, Schmitt sólo extrae la consecuencia de que el romanticismo y el liberalismo implican la presencia rotunda del dualismo como realidad de la época presente [CR, 16]. De ahí se seguía la imposibilidad de aquellas visiones del mundo para hacerse cargo del conflicto a través de *medios* políticos. En esa orfandad vive la época, en un dualismo sin espacio para el ejercicio de la *complexio oppositorum*. Pero tampoco se trata de un capricho. Si no hay terreno para ejercer la *complexio oppositorum* —si no hay terreno para la política— se debe a que la evolución histórica moderna lo ha hecho desaparecer. Ese es el fruto del dominio del liberalismo sobre la esfera de la política. A Schmitt este triunfo no le parecía irrevocable en los años 20.

---

[6] Como veremos, esta dualidad tendrá su correspondencia en la constitución de Weimar, entre la parte organizativa, que puede vivir sin decisión, y la parte sustantiva, en la que está implicada la soberanía y la unidad orgánica de la comunidad.

[7] Para la diferencia entre una filosofía de la historia de dualidades y de tríadas, cfr. *El Concepto de lo político,* pág. 73, donde se cita a Hegel y a su teoría del Estado como tercera y mediación entre la comunidad natural y la sociedad civil. La época actual, confiesa Schmitt, es de nuevo una época de dualidad y por eso no tiene categorías políticas con las que mediar el conflicto: se trata de la contraposición entre comunidad y sociedad o entre soberanía y derecho comunitario.



4. La moderna desaparición del espacio de la síntesis

El liberalismo encierra la fortaleza de una cosmovisión, no la superficialidad de una ideología. El fenómeno central de este dualismo actual sin mediaciones, producido por el individualismo liberal, se nos ofrece en un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización y su verosimilitud a través de la tierra cambiada y transformada por la técnica y la industria. Aquí el dualismo mitológico se da entre una naturaleza intacta y virginal, por un lado, y el mundo mecanizado de la gran ciudad con sus edificios de cristal y hormigón, por otro. «La antítesis de este imperio de la técnica es la naturaleza bárbara, salvaje, aún no tocada por civilización alguna, en la que el hombre no llega con su tortura» [CR, 16-7]. Como se ve, el dualismo pertenece a la inmanencia y funda la relación romántica con la tierra. A este concepto de naturaleza, producido por la diferencia nostálgica entre un mundo fáustico y tecnificado por el trabajo humano, y un paraíso intacto, es extraño el catolicismo romano. De ahí que esta dualidad no sea para el catolicismo poderosa ni fuente alguna de alternativas.

Los católicos, pueblos agricultores, han permanecido extraños a esta industria salvaje, fáustica, fruto del hombre moderno. Esa extrañeza es la que ha expresado Don Quijote contra los molinos de viento, un invento generalizado en el tiempo de la escritura de la gran novela. Los católicos han permanecido ajenos a estos movimientos. Esta forma de dominación ya era extraña al concepto católico de naturaleza [CR, 18]. Para el catolicismo no hay contradicción entre naturaleza y gracia, entre naturaleza y espíritu, entre naturaleza y entendimiento, entre naturaleza y arte, entre naturaleza y máquina, entre naturaleza y sentimiento. Finalmente, para él no hay nunca forma vacía y materia informe. Sus categorías denotan siempre un cosmos sintético: nunca se llega por ningún sitio al caos del origen. Todo lo que rodea al ser humano está conformado. Nadie se ve llamado a darle sentido a una existencia absurda. Por eso, no es lo Iglesia católica esta síntesis definitiva, utópica, finalmente anarquista, en la que se pretende disolver, a lo Däubler, las tensiones entre una naturaleza humillada y una historia de escisión. En la medida en que no asume la escisión radical, el catolicismo no prevé una síntesis radical. En él siempre aparece una síntesis mediada por otro cosmos relevante, circundante. Es contrario a la Iglesia el apocalipticismo utópico. «A ella no le corresponde ni la desesperación de la antítesis (Kierkegaard) ni la soberbia ilusa de la síntesis» [CR, 19]. ¿Sabemos ya por qué Schmitt no sigue a Däubler? La potencia anti-trágica de la Iglesia católica, su esencia antimoderna, estaría en que no ha tomado a las esferas de acción tan en serio como para aceptarlas en su lógica radical, extrema, cohe-



rente. Frente a estas pretensiones de radicalidad y perfección de las esferas de acción social mundana, la Iglesia siempre ha mantenido una proverbial distancia, que no es ironía sino la voluntad expresa de no divinizar otros aspectos de la vida que puedan competir con su Dios. Por eso mismo ha podido acoger en su seno elites incompetentes y usarlas con buena conciencia, sin disminuir su potencia carismática de ministros sagrados.

Por eso la Iglesia no puede ser para Schmitt el contra-polo de la naturaleza mecánica, humillada, torturada de la modernidad económica. Ella no puede ofrecer a una época nihilista un refugio romántico y estético. En tanto verdadera *complexio oppositorum,* no puede rebajarse a elemento unilateral de una síntesis superior. Si la Iglesia católica se limita a ser mera polaridad espiritual de la falta de alma de la época se habría perdido a sí misma. «Entonces sería el mero complemento del capitalismo, un instituto higiénico para las penas de la guerra de la competencia, una excursión de domingo o unas vacaciones de verano de la gran ciudad» [CR, 20]. Sería un objeto de consumo de una burguesía relativista. Habría perdido su forma y su seriedad.

Esta recepción limitada de la Iglesia ha venido preparada por la vinculación, ya señalada por Sorel, entre la iglesia y el irracionalismo romántico, que la torna aliada de todas las formas posibles de oposición contra el racionalismo moderno. Es el caso de *Action Française* y de F. Maurras. Esta degeneración actual de la Iglesia y su reducción a parte de un todo mayor e invisible, su reducción a parte que deja de tener su última *ratio* en sí misma, y que reclama la necesidad de un enemigo para afirmarse en su identidad, impide comprender que precisamente la Iglesia ha superado el mito de las oposiciones absolutas con su catolicidad y que es ella la potencia de la *complexio*, no la potencia de la oposición. La visión actual de la Iglesia como hostil al mundo moderno, contrapuesta a la razón, no resulta esencial a Schmitt. Esta nueva defensa parcial de la Iglesia, que hace de ella una mera compensación de la modernidad, «identifica el racionalismo con el pensamiento científico-técnico y olvida que a la argumentación católica subyace una forma de pensar que juega con una lógica jurídica específica, interesada en una producción normativa, particular de la vida humana social» [CR, 21]. También la Iglesia, por tanto, incorpora un elemento de racionalidad, justo la racionalidad jurídica, que debe ser redescubierta si el instituto eclesiástico ha de servir de modelo. Esta es la aspiración más precisa de Schmitt y sólo por este medio puede oponerse finalmente a Kelsen.

La denuncia de las pretensiones del absolutismo de la razón técnica, vigente en la modernidad, ofrece el punto de partida para lograr esta extensión de la idea de razón, especialmente dirigida a captar la *ratio* jurídica. Ante esta valoración de los medios científico-técnicos como único conteni-



do de la razón, la idea de Dios católico —siempre vinculado a valores materiales y finales implicados en la existencia concreta— debe alzarse contra el Dios mecánico y matemático, puramente vacío y formalista. Por eso, para Schmitt, la Iglesia debe separarse tanto de la imagen del mundo del capitalismo, como de su hermano gemelo, el socialismo [CR, 22]. Lo que ambos se disputan es la propiedad de ese aparato técnico, en una lucha sin mediaciones, una lucha bárbara sin valores regulativos, que es la última herencia de un tiempo técnico. En efecto, como dice Schmitt con ironía, »los grandes capitalistas no tienen ningún otro ideal que Lenin, a saber; la tierra electrificada» [CR, 22]. Hoy la frase tiene más fuerte evidencias si en lugar de Lenin se lee Pekín.

Al hilo de este argumento, basado en la restringida forma de la razón instrumental que conocen los tiempos de la modernidad, Schmitt insiste en las diferencias entre el presente dualista mitológico y la forma de la Iglesia. El pensamiento de ambas potencias en lucha, el socialismo y el capitalismo, es finalmente económico, pues económica es la *ratio* material que domina el destino de la técnica y de la ciencia. En este sentido, dice Schmitt que *están en guerra contra los Juristas y los Políticos* [CR, 22] pues ambos reclaman, como verdaderos mediadores del conflicto, una neutralidad activa y positiva que sirva al todo social con sus decisiones, por encima de los elementos que pretenden la imposible soberanía de lo económico. Así que en el pensamiento económico, expresión directa de la ciencia y la técnica al servicio del individuo liberal o de la clase social, pero en todo caso del ser humano como señor de la tierra, está la máxima y esencial contraposición de hoy contra la idea política, representada en toda su pureza por la forma institucional del catolicismo romano.

Ahora se hace visible la raíz de la contraposición que la Iglesia mantiene con el racionalismo técnico-económico: su contradicción, expresada en términos weberianos, reside en el abismo que se abre entre la racionalidad formal y la racionalidad material. La técnica se pone al servicio de cualquier necesidad, lo que significa que acaba en una producción altamente racionalizada para un consumo completamente irracional, entregado al individuo solitario disuelto en sus caprichos e intereses [CR, 25]. Gases venenosos o blusas de seda significan lo mismo para la racionalidad formal capitalista. En este extremo social y vital en que Occidente se despeña, no puede abrirse para un católico sino la evidencia de la esperanza del Juicio final, como se abría para Benjamin la esperanza de la violencia divina: «Hay que considerar que, precisamente, el aparato económico-técnico moderno nos prepara a sentir de forma extremadamente católica tales horrores y oposiciones» [CR, 26] producidos por una razón formal sometida a la sinrazón material que ha hecho del espíritu mero objeto de consumo entregado al interés in-



dividual. Aquí se impone un racionalismo formal que jamás se propone la racionalidad del fin, ni desde luego tiene idea alguna de la dignidad del ser humano. Esta es la angustia de un católico como Schmitt: que en el mundo técnico no se puede percibir sino las necesidades irracionales de los seres humanos, afirmadas gratuitamente desde la soberanía absoluta de su deseo. La suerte, sin embargo, parece realmente echada. «Si alguna vez las lámparas eternas de todos los altares católicos son alimentadas por la misma central eléctrica que surte a los teatros y las discotecas de la ciudad, entonces el catolicismo habrá llegado a ser una cosa comprensible, evidente e incluso obvia —*gefühlsmäßig*— para el pensamiento económico» [CR, 27]. Entonces en el brillo de estas luces sólo se reconocerán los valores económicos.

5. El principio de representación

Frente al pensamiento interesado en la naturaleza, el dominio de la exterioridad, la arbitrariedad de los fines, que supone al individuo y sus certezas inmediatas o deseos como única forma de existencia, la Iglesia, según Schmitt, no se deja engañar acerca de las verdaderas necesidades humanas. Otra idea de ser humano sostiene la razón del catolicismo. En efecto, «el racionalismo de la Iglesia romana capta moralmente la naturaleza psicológica y sociológica del hombre, no está interesado en el dominio y la utilización de la materia, como la industria o la técnica» [CR, 23]. La certeza fundamental de catolicismo es que hay seres humanos, y unos que no siempre saben ni están ciertos, como el sujeto moderno cartesiano. Para atender esta necesidad humana, psicológica y social, que finalmente tiene que ver con la inseguridad, el miedo, la desconfianza entre nosotros, que genera la posibilidad de la violencia mítica, el racionalismo de la Iglesia ofreció, no una técnica o una economía, no una racionalidad formal, sino una realidad institucional y una respuesta racional esencialmente jurídica.

Esta primacía de la institución y de su regulación jurídica brota de una idea de ser humano que rechaza el prestigio del individualismo desde su raíz. Schmitt extrae ahora las consecuencias de *El valor del Estado y la significación del individuo,* mostrando que todo ello se aplicó de manera ejemplar por parte de la iglesia católica. Era la iglesia la que confería al ser humano su valor y su certeza, dimensiones que jamás podía obtener a partir de sí mismo. La racionalidad formal se acredita en el hecho de que cada decisión individual es soberana. Esta soberanía, concedida con necesidad a todos los seres humanos, declarados previamente iguales por la universalidad de la Iglesia, se impuso históricamente porque con la primera modernidad, y con la crisis protestante, se entregó a la interioridad de cada uno la cues-



ción de la salvación propia. La razón de este proceso, explicado en la *Visibilidad de la Iglesia,* fue la incapacidad por parte de los propios católicos de asumir las distancias entre la Iglesia terrenal y la perfecta Iglesia celestial. Con poco sentido crítico, y negándose a medir si aquella distancia era tolerable, sin un instante de comprensión para el escándalo de Lutero, Schmitt afirma que la objetividad de la institución se debió alzar contra esta *Gesinnungsethik* exaltada, de la misma forma que la verdad en Hegel se alzó contra la certeza subjetiva de un J. F. Fries. Consecuentemente, la Iglesia, que obedece a un cosmos sereno, debía rechazar los elementos carismáticos del héroe moderno, entregado a certezas auto-referenciales absolutas, a su precisa subjetividad demoníaca, y se atuvo a su voluntad de hacer del Papa no un profeta, ni un ser humano carismático y excepcional por su personalidad, sino un *Stellvertreter Christi*. Toda profecía fanática, que en el fondo siempre brotó de una voluntad individualista extrema, propia de un mesianismo anti-institucional que deseaba acordar al máximo las distancias y las diferencias entre la *civitas terrae* y la *civitas dei*, resultaba alejada de esta formación racional. Si esta figura carismática según el modelo faústico se proyectaba a la política, entonces el Estado como institución jamás podría recibir los beneficios de imitar a la Iglesia.

Un aliento anti-carismático recorre todo el racionalismo jurídico de Schmitt, que en cierto modo es afín al momento anti-autoritario de la aproximación weberiana a ese fenómeno. Sin embargo, las diferencias son aquí todavía interesantes. En efecto, de la misma manera que Schmitt sigue y perfecciona a Weber en los análisis de la contraposición entre capitalismo-reforma, catolicismo-tierra, ahora, desde su pensamiento de la Iglesia, destaca una forma de carisma que, aunque ya Weber conociera, no entendió que pudiera revitalizarse. Se trata del carisma de la institución y del servicio, el carisma del sacramento del oficio. Schmitt lo ha explicado así: «Porque el puesto es independiente del carisma personal, el sacerdote obtiene una dignidad que parece abstraer de su persona concreta» [CR, 24]. Pero el hombre portador de carisma en el seno de la Iglesia, como el funcionario o el burócrata moderno respecto del soberano, depende en su función de una cadena jerárquica ininterrumpida desde Cristo hasta el sencillo fiel, administra bienes materiales incuestionables y no puede ser un mero funcionario al servicio instrumental de cualquier causa, sino con un *telos* propio e inmutable. Cada uno de sus ministros sacerdotes representa a la Iglesia entera y depende de ella, de tal manera que no puede apelar a monopolio personal alguno de servicio y de saber, a un expediente específico o a una preparación personal superior.

Ese carisma, como realidad concedida que acredita a un hombre para una función, resulta entregado por medios externos, desde luego. Aquí una



vez más entra en juego la concepción de la naturaleza, que no puede reducirse a una mera materialidad. La transformación interior de los seres humanos en el tiempo debe producirse por medios externos, porque los hombres son cuerpos, encarnaciones. «Esta es la más sorprendente *complexio oppositorum*» [CR, 24], concluye Schmitt. El supuesto, sin embargo, es muy sutil: lo externo y lo interno no son potencias autónomas, sino grados. ¿Por qué no podría incidir lo exterior en lo interior? En los sacramentos no hay magia ni tampoco se pueden comprender como pacto con el irracionalismo, como creyó ver Lutero. En ellos —piensa Schmitt— se trata de la posibilidad de que los hombres vivan en el mundo reconociéndose en su dignidad de seres sensibles, espiritualizados en su sensibilidad. Cuando un ser humano confía en el pan y en el vino, en las espigas y en la vida, en el aceite y en la cera, en el incienso y en los óleos, no lleva a cabo un acto de magia, sino el sencillo reconocimiento de que son parte de un mundo humano común que también es sagrado en ellos. Esas inclinaciones y esos sentimientos son propios del que presenta una flor a un difunto, del que mira la fotografía de un ser querido o del que ofrece un racimo de uvas a una estatua de madera. Todos estos elementos nos dan la idea de habitar un mundo humano y material a la vez.

Sin duda, estas inclinaciones podrían ser desplegadas en asociaciones sin límite, para dar salida a un frenesí histérico que sumiría al hombre en un ritual supersticioso. Pero la Iglesia conoce esta necesidad humana, insiste Schmitt, y la disciplina. «Sin llevar violentamente la oscuridad irracional del alma humana a la luz, le da una dirección. Ella no da recetas para la manipulación de la materia, como el racionalismo técnico-económico. Así permanece en lo humano-espiritual.» [CR, 24]. Esa dirección, en el fondo, es una disciplina sacramental por la que se conoce la unidad entre la comunidad humana y la naturaleza. Esa pertenencia a la comunidad limita la superstición tanto como la inseguridad de querer dominarlo todo con las propias fuerzas. El principio dominante de una y otra actitud es hacer lo que mantiene unida y confiada a la comunidad. Se trata, frente al así llamado gobierno de las cosas, de percibir que la vida histórica no es posible sin el gobierno de los seres humanos. Esta es la raíz del pensamiento político de la Iglesia, de su *ratio* jurídica, de esa implicación radical, formidable, de los sacramentos en el derecho y en la institución, en la vida espiritual y la material.

El punto decisivo de este gobierno, sin embargo, está por descubrir. Pues hemos de decir que la esencia de esta *complexio oppositorum,* su posibilidad real, se esconde en una idea política propia del catolicismo. Supuesto de esta idea política es la aceptación del dinamismo histórico del hombre, de su complejidad y variabilidad. Sobre ella se levanta una convicción extremadamente realista sobre la materia de la vida humana, que ningún im-



perio ha conocido hasta ahora: «Aquí se ha conseguido una configuración —*Gestaltung*— sustancial de la realidad efectiva histórica y social que, a pesar de su carácter formal, permanece en la existencia concreta, está llena de vida y en una sublime medida es racional.»

El catolicismo, para producir esta configuración sobre la vida concreta de la historia y ordenarla, supo comprender que el dinamismo del hombre sólo podría administrarse si se ponía en juego un principio estrictamente político. La lucidez radical de su ejemplo histórico reside en haber descubierto con una claridad insuperable la forma de este principio. «Esta propiedad formal del catolicismo romano reposa sobre la más estricta realización del principio de representación.» Este principio, como podemos suponer, parece contrario al pensamiento dominante de lo técnico-económico [CR, 14]. A su vez, es radicalmente contrario al principio individualista liberal. Por él surge la racionalidad específica de lo político, desconocida por el liberalismo.

Este principio de la representación propio del catolicismo es político en su sentido más eminente. Con él, la Iglesia supera el concepto de gobierno técnico y la consiguiente inclinación de la modernidad a tratar sólo con las cosas y a entregar a cada individuo a su propio destino en soledad. Justo al conceder la soberanía al ser humano individual y a su consumo, el capitalismo y la modernidad han tenido que hacer de la técnica el instrumento universal de gobierno. Con la técnica en la mano, un ser humano no roza a otro, sino sólo a la naturaleza transformada. En esta visión de las cosas, todos los seres humanos son puntos últimos del proceso técnico, pero cada uno lo es en soledad. Con el principio de representación, por el contrario, los hombres vuelven a ser en su realidad material avistados por la razón, y entonces forman un grupo —un cuerpo místico— pues vuelven a tener algo común, algo que los une y en lo que se reconocen. Con ello, la hostilidad entre la política y la técnica es radical. El principio de la representación, en este sentido, no podrá ser entendido por quien se aproxime a él como si fuera una mera técnica. El maquiavelismo no puede intervenir aquí. «Político significa aquí no el trato y el dominio de ciertos factores de poder sociales e internacionales, como quiere el concepto de lo político en Maquiavelo, que hace de él una mera técnica, en tanto que aísla un momento particular, externo de la vida política. La mecánica política tiene sus propias leyes, y el catolicismo las comprende, como cualquier realidad grande histórica referida a la política» [CR, 27-8], desde luego. Pero, a pesar de todo, de esta técnica no hace la Iglesia su base. El jesuitismo, con todo el aparato centralizado de la iglesia, es una reacción contra el mecanicismo de la época desde el siglo xvii. Tampoco él resulta esencial a la forma política. «Ningún sistema político puede sobrevivir ni siquiera una generación con la mera téc-



nica de la afirmación del poder. A la política pertenece la idea, porque no hay política sin autoridad, y no hay autoridad sin un *ethos* de la convicción» [CR. 28].

¿Tenemos que hacer explícito hasta qué punto Schmitt desea reformular el pensamiento de Weber y anticipa así el problema del gobierno, propio de Foucault? No será la última vez que pongamos los dos nombres juntos. Ahora, sin embargo, conviene recordar la insuperable necesidad, reconocida por Weber, de mantener siempre una estructura de dominación del hombre sobre el hombre. Esta realidad se puede disminuir, pero jamás eliminar. Sólo la razón técnica sueña, y en esto coinciden los liberales y los anarquistas, con un mundo sin dominio producido por un despliegue de la producción económica hasta sus últimas consecuencias. En la pretensión de ser algo más que economía, lo político tiene necesidad de invocar otras categorías diferentes de las de producción y consumo. Por eso, los socialistas y los capitalistas ven en la dominación de la política algo subjetivo, «unsachlich». Con ello, confiesan que no han contemplado la política sino desde la producción económica, a la que desean liberar de todos los obstáculos externos. Para ellos, la política significa sólo «que determinados grupos de poder social —empresarios privados o poderosos, o los sindicatos organizados en ramas de la producción o de las industrias determinadas— [...] utilizan su posición en el proceso de producción para obtener el poder estatal» [CR, 29]. Cuando lo consigan, sin embargo, la contraposición entre economía y política perderá su interés, y surgirá una nueva forma de política, un poder establecido sobre otras bases, una vez han quedado neutralizadas las dimensiones económicas. Política será lo que impulsen esas aspiraciones de dominación y producirán una forma específica de validez y de autoridad, de convicción y de valor. Invocarán entonces lo que es socialmente imprescindible, y con esto entrarán en el ámbito de la idea. En todo caso, esta es una convicción de Schmitt: «Pues ninguna grave contraposición social se puede solucionar económicamente» [CR, 30]. La producción es anónima y no reconoce a su señor. Así que la lucha en el ámbito económico finalmente debe reconocer que emerge desde un distinto *ethos* y desde una distinta convicción. Es trascendental a ella.

En esta lucha de clases entre el socialismo y el capitalismo, el poder de la Iglesia no puede participar. Esta tesis, que Schmitt afirma en relación con la Iglesia, luego ha de afirmarla en relación con el Estado. A fin de cuentas, Schmitt desea reconocer en la Iglesia una forma jurídica racional que ha de proyectarse al Estado, porque en aquella está encarnada la lógica básica de la esfera política que debe asumir y heredar este. La Iglesia, así, sería símbolo del verdadero sentido del Estado, y ella por sí misma en modo alguno sería el objetivo central del libro de Carl Schmitt.



En efecto, en el gran ruido de la economía mundial y del imperialismo, nada significa que el Papa gobierne en un pequeño Estado-ciudad. Sin embargo, en él anima todavía el *pathos* de la autoridad en su completa pureza [CR, 31], dado que la Iglesia es una persona jurídica. Ahí está su valor. La Iglesia es «una representación personal y concreta de una personalidad concreta» [CR, 31]. Como portadora del espíritu jurídico es la verdadera heredera de la jurisprudencia romana. Tiene la capacidad de la forma jurídico-política y este es el secreto sociológico que se puede descubrir en ella. Pero tiene la fuerza de esta forma sólo porque tiene la fuerza de la representación. «Ella representa la *civitas* humana, está en todo momento en contacto histórico con la dignidad del hombre y con Cristo crucificado, representa a Cristo mismo, personalmente, el cual es Dios devenido hombre en la realidad histórica. En lo representativo reside su superioridad sobre una época de pensamiento económico» [CR, 32].

El pensar económico se rige por el principio de la precisión técnica, lo más alejado de aquello que Schmitt llama lo representativo [CR, 35]. Lo técnico-económico mira siempre hacia una presencia existencial de las cosas, hacia su control, su uso, su provecho, su interés. Sus metáforas fundamentales son proyección, reflejo, *Spiegelung*, *Austrahlung*, *Übertragung*, todas las cuales buscan una objetivad inmanente, pero inerte. La estructura de la representación técnica supone una distancia insalvable entre el diseño operativo y la materialidad pasiva, manipulable. Su orden consiste en una apropiación de lo real mediante el control del reflejo, del fenómeno, a través de lo proyectado. Heidegger ha insistido en todo esto mucho más tarde, en sus ensayos de *Sendas Perdidas.* Para ambos pensadores, por tanto, esta representación es todo lo que puede obtener el hombre de un mundo material que en último extremo se niega a entregarse en su plenitud. La insistencia en este modelo epistemológico y práctico es fruto directo de sus propios límites. La repetición aquí es consecuencia de su ineficacia última. Esta es la base del escepticismo de la diferencia entre la cosa en sí y el fenómeno, interna a la filosofía moderna desde Descartes a Kant, denunciada tantas veces por Hegel. El caso es que esta representación pone los fenómenos sensibles de cada uno, subjetivos y huidizos, en el lugar de la cosa, pero la finalidad de todo el proceso de conocimiento no es sino producir, rendir, generar y dominar fenómenos.

Nada de todo esto tiene que ver con el principio de representación de la Iglesia, cuya finalidad central consiste en impedir la soledad del hombre, la subjetividad, el escepticismo. La idea que de la representación tiene la Iglesia —en el imaginario de Schmitt— no vincula sujetos y cosas, sino seres humanos entre sí bajo la forma de la humanidad y por eso connota la exigencia perentoria de un mundo en el que se afirma a la vez la homogenei-



dad y el orden. En realidad, ambos fenómenos están muy relacionados, pues la representación funda algo común que por eso mismo es reconocido de forma general. En esa homogeneidad se funda la idea de un estatuto común de dignidad, no la de meros deseos unidos por el mercado. «La idea de representación está dominada por la idea de autoridad personal, según la cual tanto del representante como del representado tiene que afirmarse una dignidad personal.» [CR, 36]. Esta homogeneidad basada en la dignidad es la equivalencia que permite la representación.

Sólo un ser humano puede representar a otro. Sólo un ser humano puede representar una idea. Sólo un ser humano puede representar un grupo. El procedimiento siempre es el de la encarnación. No tenemos aquí la representación, en el sentido de *Vorstellung*, que nos ofrece una apariencia capaz de permitirnos manejar bien la cosa, economizar sus referencias o prescindir de lo que tiene de real, porque con su esquema podemos controlar sus fenómenos. No estamos en esa diferencia escéptica entre realidad y mera apariencia, base de todas las dificultades de la teoría del conocimiento moderno y de su escepticismo. Este no es el concepto de Schmitt, como no lo fue el de Hobbes. El representante es él mismo y encarna él mismo la realidad ideal de la dignidad humana. La realidad del representante y del representado es la misma y, por eso, el vínculo de la representación puede funcionar. No hay disminución ontológica, sino la forma de la realidad bajo la índole de la trascendencia, el representante, y bajo la índole de la inmanencia, el representado. Aquí una vez más, la relación es teológica y tiene que ver con la forma de la existencia del Padre y el Verbo encarnado. Ambos son Dios. Uno trascendente al mundo y el otro en el mundo. Uno representa al otro, pero también es lo mismo que el otro.

¿Qué es lo que determina, más allá de la homogeneidad de naturaleza, la diferencia entre el representante y el representado y por qué es necesaria esta? Schmitt aquí no es enteramente explícito. Su tesis, sin embargo, puede reconstruirse. La diferencia reside en la autoridad del representante. Ella le viene conferida por el solo hecho de que, de otra manera, no sería visible aquello que él representa. Para que entre los hombres haya representantes y representados tiene que haber algo común a ambos, pero ese algo no podría brillar sin el representante. Hay aquí un problema difícil. Pues el representante representa mediatamente a todos los hombres unidos por algo común, pero representa inmediatamente lo común a todos y lo que los une. Se trata de representar una idea en la convicción plena de una autoridad, pero de tal forma que esa idea sea lo común a todos los hombres representados de tal manera que puedan vivirla.

Así Dios, o el pueblo, o la libertad o la igualdad son ideas cuyo contenido pensable puede ser objeto de una representación y de una autoridad,



pues todas ellas encierran realidades comunes a los hombres, pero invisibles. Si un hombre representa inmediatamente estas ideas, representa también mediatamente a todos los hombres que por ellas se reúnen. La producción o el consumo no puede tener representación alguna, pues no afectan a la naturaleza humana más que de una forma parcial, en un caso dado, reconociendo una pulsión; esta mantiene una dimensión privada, afecta a la mera subjetividad individual, genera sus deseos y divide a la gente en usuarios privados. La representación en la producción y el consumo es la publicidad y la oferta, organizadas bajo la forma de relación entre una imagen, el deseo y la cosa reducida al acto del consumo. Eso es lo público en el capitalismo, mientras el goce es no sólo privado, sino a veces incluso hostil a los testigos. El disfrute de la dignidad humana o de la dignidad del ciudadano no puede darse bajo este esquema. De aquello no habla Schmitt. Conviene saberlo porque no es un concepto que esté a la mano en nuestro mundo. En realidad, para hallarlo necesitamos una arqueología que todavía ha de concentrarse en el *Leviatán* de Hobbes, verdadero núcleo del pensamiento schmittiano, punto de cruz de la proyección moderna de la teología a la política y elemento teórico insuperable de la soberanía.

La representación política otorga a la persona del representante una dignidad propia, reconocida por todos, porque el representante de un valor elevado y compartido no puede ser a su vez carente de valor. En él se concentra bajo la forma de la autoridad lo que de dignidad, justicia, paz, protección y libertad puede haber en el orden humano. Pero justo por eso se reconoce que también deben tener un valor los terceros, los destinatarios a los que el representante se vuelve y se aplica. El mundo de lo representativo tiene jerarquía de valor y humanidad, pero no la monopoliza, sino que la extiende. Desde él queda imantado el mundo de aquello que el propio representante representa. De esta manera, la teología y la metafísica conocieron los procesos de la *explicatio* y la *complicatio* de la dignidad y llegaron a colmar con ella el mundo humano.

6. Parlamentarismo

Para mostrar la transferencia de esta forma política de la Iglesia al Estado moderno, como corresponde a la hipótesis de la perfección de ambas sociedades, Schmitt compara el principio de representación de la Iglesia y el propio del parlamentarismo actual. La dificultad de esta comparación resulta evidente. En el parlamento, dice Schmitt, funciona el principio de una *Vertretung*, de una sustitución; a saber, el individuo que elige es sustituido por el diputado electo. De aquel no queda nada en este. No hay homoge-



neidad ni comunidad, sino expropiación de voluntad. La clave de la corrupción de este principio reside en que «en la lucha que la representación popular entabló con la monarquía, se ha perdido el sentido y lo específico del concepto de representación.» [CR, 43]. Schmitt sugiere que la representación de un pueblo, como la representación de la Iglesia, sólo puede ser personal. En la lucha contra la monarquía se ha procurado, de forma obsesiva, acabar con esta representación personal. Al monopolizar el parlamento la representación política, ésta ha perdido su visibilidad. Pues el parlamento no hace visible ni una persona ni una idea, sino una discusión y una diversidad de intereses. Donoso Cortés tiene aquí su momento de autoridad: allí está la clase discutidora.

Aunque el tema es muy complejo, Schmitt se centra en la denuncia de una clara paradoja, propia del parlamentarismo, pero que en el fondo procedía de la teoría de los órganos del Estado propuesta por G. Jellinek. «El parlamento representa, como órgano estatal secundario, a otro órgano primario (el pueblo), pero este primario no tiene otra voluntad fuera del secundario.» [CR, 44]. Todas las paradojas de la política moderna se dan cita aquí. El problema no es que, como defendiera de forma canónica Jellinek, «el disputado no esté vinculado a los encargos y órdenes y sólo sea responsable ante su conciencia». El problema es que, al representar al pueblo como pluralidad y en su heterogeneidad, el parlamento hace visible los partidos, las diferencias. En el parlamento se produce una representación del pueblo, cierto, mas no se trata de una representación personal de la comunidad, de una *complexio oppositorum* perfecta, en la que la pluralidad de los intereses y partidos se reconoce como partes de una unidad. En la representación del parlamento esta unidad no se hace visible sino como diferencia. Este hecho denuncia que el liberalismo, con su inconsecuencia política, se ha quedado a mitad de camino. Por una parte, sabe que en el parlamento se debería representar a la nación entera como cuerpo unitario. Pero al evitar por todos los medios la representación personal, sólo puede representar a la nación como diferencia. Al final, el marxismo tiene razón, y sólo ofrece una novedad al caracterizar esa diferencia como propia de la lucha de clases. Así acepta el punto de partida del liberalismo, según el cual la representación sólo puede aparecer fragmentada y escindida.

No es el único elemento liberal que acoge en su teoría. Más allá de las formas del culto a la personalidad, todavía inéditas, que aspirarán a ofrecer una representación política personal apropiada a la unidad ontológica de la clase universal, Schmitt se concentra en el sistema de consejos obreros, propio del pensamiento político bolchevique. A su entender, este sistema extremaba el economicismo del liberalismo, pues buscaba desalojar toda huella del momento no-económico de la representación. De forma consecuente,



exige que los representantes sean únicamente delegados con un mandato imperativo, y revocables tan pronto han cumplido su función o tan pronto se desvían de ella. Tenemos aquí la creencia más radical de que todo se reduce al gobierno de las cosas [CR, 46], concluye Schmitt. Esta lucha contra el espíritu —llevada hasta el final con una coherencia plenamente espiritual— propia del pensamiento político bolchevique, significa la ruina de toda autoridad y trascendencia. «Para un pensamiento que quiere derivar sus normas desde la inmanencia de lo técnico-económico, toda autoridad se presenta como un ataque desde fuera, un estorbo de la máquina que debe correr por sí misma.» [CR, 45]. Hay aquí, de nuevo, una huella del pensamiento weberiano según el cual, la última fase del capitalismo, ya sin raíces éticas modernas, coincide con la autonomía de la máquina productiva. El marxismo sería la ideología más apropiada a dicho estadio.

La hostilidad de Schmitt hacia Kelsen deriva de que la doctrina pura del derecho no es ajena a este cosmos intelectual entregado al automatismo. Desde su perspectiva, la teoría del derecho es afín a esta idea liberal y economicista de las cosas, pues se centra en la pretensión de que el derecho produzca derecho de forma automática, sin soberano. La experiencia, sin embargo, demostró hasta qué punto este intento bolchevique de neutralizar el papel del hombre en la política —y en el derecho— fue meramente provisional e implicó, andando el tiempo y como efecto de compensación, el más increíble culto a la personalidad que ningún Papa de la Iglesia jamás habría podido soñar. La herencia aquí, a través de la secularización y la completa inversión, no implicó una pérdida, sino una ingente ganancia.

Por la otra parte, sin embargo, en la medida en que se abriese camino un pensamiento de la representación propiamente dicho; en la medida en que, como pensaba Weber, se impusiese un hombre con espíritu e instinto político, tendría que reclamar la exigencia de representación y de autoridad respecto del todo unitario del pueblo o respecto a los intereses materiales de las masas. Así, en cierto modo, tanto Weber como este Schmitt estaban convencidos de que la idea nacional todavía permitía la emergencia de la representación y de la política, de un sentido de dignidad homogéneo y productor de orden, al contrario de la que sucedía con el pensamiento socialista. En la medida en que la política se alzase sobre la nación como última forma de *ecclesia*, de cuerpo místico de naturaleza homogénea, el Estado podría configurar una sociedad perfecta. Mas para ello se debía imitar la forma de la representación personal, la forma de una autoridad infalible de la Iglesia, de un representante que hiciera visible la homogeneidad y sus exigencias. De hecho, la condición para que pudiera mantenerse el Estado como sociedad perfecta residía en la existencia de una comunidad política semejante a la comunidad eclesial. Sólo quien la representara con claridad podría crear



con decisión una *complexio oppositorum* capaz de atender a las exigencias contrarias de la vida social en su plena concreción, neutralizando su radical enfrentamiento hasta el punto de evitar la forma del conflicto civil.

En sus previsiones sobre el triunfo del pensamiento liberal, sin embargo, tanto Weber como Schmitt se nos presentan proféticos. El economicismo, afín a este parlamentarismo sin autoridad, es, siempre, el enemigo radical de la representación, pues, aunque no puede vivir sin algunos conceptos jurídicos, como posesión o contrato, no permite la emergencia de una autoridad personal que los interprete de forma ordenada. En él sólo domina la visibilidad de la competencia entre los contratantes, que buscan la ventaja propia en el uso de un dispositivo económico, ya una máquina productiva imparable. Su vinculación con el derecho está limitada a ese mínimo propio del derecho privado. La situación es de procedencia hegeliana: se trata de «la flagrante contradicción entre la meta, hacer de lo económico el principio social, y el esfuerzo de permanecer en el derecho privado, en particular el derecho de la propiedad privada.» [CR, 47]. Aquí Schmitt se une al marxismo en sus denuncias: lo social existe para el triunfo de la forma de lo privado. Las coacciones públicas a las que la Iglesia católica sometió al derecho de propiedad privada parecían también superar esta tensión. En el universo capitalista, sin embargo, tal contradicción parecía viable porque el principio económico en el fondo no afecta sino al aparato productivo inerte, aunque indesplazable en su objetividad y centralidad. Con ello, la vida pública se diluye en la defensa de intereses privados de propiedad, uso y prestaciones económicas. Lo público es sólo la *forma* de representar los intereses en tanto *derechos*. Ahora bien, este desnudo *derecho de propiedad* —este *oximoron* público-privado— queda en el aire, indefenso y al mismo tiempo absoluto, si no es capaz de reconocer la totalidad de la vida jurídica y, en su base, de la política. El derecho de esta forma se ejerce a través de la inmediatez de la fuerza y el poder social, no a través de la mediación de un cosmos público completo. El conflicto será inevitable si la máquina económica se detiene y la abundancia cesa. La vida pública, así, se rige por la opinión pública que interpreta los intereses y deseos como derechos, que reclama acelerar la máquina productiva para aumentar su gama de unos y otros, pero que en el fondo es un mero conjunto de gente privada que lee prensa de propiedad privada. Tal sistema llega a su perfección cuando las elecciones se confunden simbólicamente con los clientes de las empresas privadas de comunicación y formar gobiernos amigos es un seguro de obtención de dividendos.

«Nada en este sistema —concluye Schmitt, hablando de su tiempo y del nuestro— es representativo. Todo es un asunto privado.» [CR, 48]. Una vez más, en este librito, Schmitt organiza su ataque a la modernidad capita-



lista, ahora en la medida en que toda ella procede de la rígida asociación entre libertad y privaticidad y admite la consideración del Estado y lo público como un mal menor, cuya última función consiste en ofrecer protección al derecho de participar en la máquina productiva capitalista. Tal hecho es un destino y constituye una herida clavada en el corazón mismo de la imperfección del Estado moderno. Considerado desde un punto de vista histórico, el prestigio de la vida privada comienza con la intimidad de la religión. En este momento en que muere la visibilidad de la Iglesia, queda herida de muerte la representación del Estado. Una sociedad perfecta no ha podido sobrevivir a la otra. La única forma de salvar una consistía en fundirla con la otra y esta es la esencia de la teología política. Este será el diagnóstico de *Leviatán.* El primer derecho individual fue la liberad de religión. Ahí reside el principio y el final de los derechos y libertades: libertad de creencia, de conciencia, de unión y reunión, de prensa, de actuar, etcétera. El argumento recuerda al Marx de *La cuestión judía.* Mas si la religión es privada, lo privado se torna religión. «La propiedad privada es sagrada porque es privada» [CR. 48], no porque sea propiedad. El capitalismo, dirá W. Benjamin, es nuestra única religión porque es la garantía de que lo privado como elemento sagrado no tendrá límites. Esta fijación del bien en la intimidad explica el desarrollo sociológico de la modernidad. «Si la religión es una cosa privada, se da a lo privado una sanción religiosa, e incluso se puede afirmar que la garantía sobre todo riesgo sólo existe allí donde la religión es cosa privada.» [CR. 48].

Contra ello, por tanto, comprendemos que la forma política de la Iglesia, la forma que debe imitar el Estado si quiere ser perfecto, implica el mantenimiento del espacio público. La publicidad de la Iglesia se deriva de su voluntad de mantener la dimensión de comunidad, de mantener a los hombres juntos, de neutralizar las diferencias radicales y de asumir el principio soberano para eliminarlas si amenazan con fomentar una guerra civil. Tal función neutralizadora, sin embargo, implica que el soberano lo sea de verdad, pues de otro modo su declaración del estado de excepción será un aliciente más para la guerra. Por ello, lo que invoque como autoridad e idea debe ser todavía algo homogéneo y fuente de orden, una dignidad que no podrá ser violada ni siquiera en los elementos conflictivos. Pero para ello ha de llevar el principio jurídico a su plenitud, y no reducirlo a garantía de la dimensión privada de la vida. En suma: la publicidad del espacio de la Iglesia, genuinamente representativo y genuinamente productor de autoridad, se debe a su voluntad de asumir hasta el final la coherencia del principio jurídico como única forma de mantener la unidad comunitaria y la dignidad como vínculo entre el representante y *todos* los representados. Ahora vemos el sentido de la declaración del estado de excepción y su aspecto parcial,



fragmentario. El estado de excepción deja fuera del espacio público determinados conflictos, los neutraliza, pero no suprime ciertos principios metaponfiros como el principio de la dignidad, protección, paz y justicia de la vida pública asentada en el principio jurídico.

7. La jurisprudencia como forma

La representación sólo se hace visible y pública cuando asume la decisión eminente que comporta toda forma jurídica. En esta decisión se acredita su autoridad. «En oposición a la fundamentación liberal sobre lo privado, la forma jurídica de la Iglesia católica es pública. Esto es lo que cuadra a su esencia representativa y esto hace posible captar lo religioso bajo la forma jurídica.» [CR, 49]. Aquí, en la necesidad sistemática que vincula el principio de la representación y la decisión interna a la forma jurídica, la contraposición del catolicismo con el luteranismo es radical. Este sería el pecado capital de la Iglesia para los luteranos: su defensa de lo jurídico, su mantenimiento de la visibilidad de la iglesia [CR, 54]. Pero también aquí se encontraría la máxima distancia del catolicismo con Dostoiewski y con el pensamiento religioso eslavo. La interpretación de la figura del Gran Inquisidor, que delata el ateísmo de Dostoiewski, ve en todo poder algo malo e inhumano. En este Dios eslavo que se alza sobre la mirada de la culpa colectiva de la humanidad, y la igual responsabilidad general de los seres humanos, se diluye la unidad entre Poder y Bien. Mas esto se logra justo porque ya ha desaparecido en Dios toda forma de poder jurídico y, como defenderá el joven Lukács, se trata de un Dios que une a las almas, no a los cuerpos, en un perdón universal que sólo iguala a los seres humanos si antes se ha aceptado la igualdad de la culpa. Más el hombre es cuerpo y alma, exterior e interior. El anarquismo eslavo siempre es ateísmo en la medida en que desprecia una parte del ser humano, la carne, como si esta no existiera. Pero despreciar la carne es despreciar la Encarnación, despreciar al Hijo, el tiempo, la historia, la comunidad aquí y ahora, la responsabilidad personal, la posibilidad de que autoridad, poder y bien se den la mano en la Tierra. Para el catolicismo occidental, que desde Carlomagno ha tomado en serio la encarnación del Verbo, Cristo se ha revelado como hombre y poder temporal. La premisa básica de Schmitt es que el poder que produce orden, protección, auxilio, no puede ser malo; pues la carne, ahora ya divinizada, no puede vivir en el desorden y el caos.

El principio del derecho de la Iglesia, cuerpo que es alma, exterioridad que es al mismo tiempo intimidad, naturaleza que es también espíritu, norma que es al mismo tiempo decisión, espíritu que es al mismo tiempo derecho, constituye la forma perfecta en que se realiza toda jurisprudencia. Por



eso, la Iglesia mantiene el monopolio para entender qué es propiamente el derecho y qué pasa a ser derecho. Y lo hace desde la necesidad de mantener unida a la propia comunidad con su representante. Pues, a decir de Schmitt, «también la jurisprudencia demuestra en la realidad social una cierta *complexio oppositorum* de intereses contrapuestos y de tendencias». La Iglesia llevó este pensamiento a sus últimas consecuencias. Ella puede incorporar nuevos derechos y compensar los antiguos. Puede moderar el conservadurismo y la oposición revolucionaria. Los juristas, los teólogos del orden existente, son enemigos del cambio, pero también están del lado de la revolución y le dan a ella el *pathos* del derecho oprimido y enfermo. Desde su formal superioridad, la jurisprudencia puede acoger políticas cambiantes, bajo la única suposición de que se hayan producido en una mínima medida según la forma y el orden. «Tan pronto la nueva situación permite conocer una autoridad, se ofrece el suelo para una jurisprudencia, el fundamento concreto para una forma sustancial.» [CR, 50]. Entonces nada privado puede ser esgrimido como valor absoluto. El valor verdadero reside en que si se rompe la sociedad, no hay salvación.

Y sin embargo, esta analogía formal entre la Iglesia y el Estado juega a favor del catolicismo, porque este es más representativo que la jurisprudencia mundana: no sólo integra la idea de la justicia *(Gerechtigkeit),* sino que esta idea se representa a través de la propia persona de Cristo. Aquí llegamos a los extremos argumentales de Schmitt que más se resisten a nuestra mirada. La idea de justicia, que es abstracta en el derecho, exige en el cristianismo ser representada por una persona divina. Esta queda representada a su vez en otra persona humana, en su representante infalible, el Papa. Aquí, la Iglesia en el fondo es la institución que verdaderamente ha innovado, la originaria inventora de este pensamiento de la representación, que ella ha elevado a clave interna de la misma Trinidad. Pues en este misterio se explica que las ideas de Dios no se mantienen en esta dimensión adjetiva de la divinidad, sino que se hacen Lógos, Hijo, persona. En tanto que la persona del representante —el Papa— se mantiene en contacto directo con Cristo y la idea de la justicia, la Iglesia puede producir nuevo derecho.

La consecuencia de esta tesis acerca de la Iglesia, cuando la usamos para pensar la perfección del Estado es, en este libro, un tanto ambigua. Analizarla bien, sin embargo, puede ayudarnos a pensar la figura del soberano como aquel que decide el Estado de excepción y concretar las tesis de *Teología política* con que comenzamos. Pues el soberano político puede decidir la no validez de una norma, pero en modo alguno quiere esto decir que él esté completamente al margen de toda norma. Su posición como soberano no implica una completa y absoluta trascendencia respecto al orden jurídico, sino que es meramente la ocupación de aquel espacio concreto del orden ju-



rídico por el cual este puede ser declarado no válido. Esto es así porque el soberano es un representante inmediato de la comunidad política. Ahora bien, la comunidad sólo puede ser organizada desde una posición de derecho. Lo que le concede al Papa su papel de representante inmediato sobre toda la comunidad eclesial es su papel de representante inmediato de Cristo. Mas a esta inmediatez no ha accedido a su vez de manera inmediata, sino por la mediación institucional y canónica. Ahí hay una representación doble: una de persona a persona, inmediata; otra de persona respecto a la comunidad, atravesada por el derecho. Lo mismo sucede en la política. Sólo que la representación personal del Estado no es igual a la relación de persona a persona del Papa con Cristo, sino de la persona con una idea de justicia. En todo caso, se trata de representación personal del Estado mediada a través del derecho. Más el representante político no puede invocar relación directa con una persona justa en sus decisiones, como haría el Papa. Por eso, el soberano sólo se puede crear nuevo derecho a través del derecho. Entre este, el de declarar el estado de excepción. De ahí dice Schmitt que, a diferencia de lo que sucede en Iglesia, «la jurisprudencia del Estado sólo es una mediación del derecho ya válido» [CR, 50]. No sólo porque el representante, para poder actuar, tiene que tener ya la legitimidad jurídica para hacerlo, sino porque sólo podrá hacerlo a través del derecho. Desde luego, declarar el estado de excepción lo es y por eso al nuevo derecho se llega a través del derecho. En el Estado, la posibilidad de crear nueva ley no depende de la dimensión personal del representante, sino de su condición jurídica de soberano.

Por otra parte, tampoco ningún Estado podría estar en una relación directa con la idea de justicia, en la medida en que ninguno puede aspirar a ser verdaderamente católico. El paralelo, sin embargo, no ha pasado desapercibido a Schmitt. Una corte internacional de justicia, plenamente independiente, que no estuviera vinculada a instrucciones políticas, sino sólo a fundamentos jurídicos propios, estaría inmediatamente cerca de la idea de justicia y podría alcanzar el principio de jurisprudencia en el grado de perfección en que fue encarnado por la Iglesia. Pues, a causa de la separación de los Estados particulares, se opondría al Estado no como una corte de justicia estatal, sino con la exigencia de representar algo distinto; a saber, la idea de justicia independiente de las preferencias y medidas de los Estados particulares. Su autoridad reposaría, por tanto, sobre la representación inmediata de esta idea de justicia, y no sólo por la delegación de un Estado individual, incluso aunque hubiera surgido por la reunificación de estos Estados. Esta corte suprema tendría, consecuentemente, que comportarse como una instancia originaria y por eso universal. La dificultad de configurar esta corte suprema permite reconocer las distancias entre la Iglesia y la difícil per-



fección de la sociedad estatal, pero también la eficacia del modelo de Roma. Pues dicha corte suprema sería «la expansión natural de una posición de poder originaria que está fundada en la posición jurídica originaria.» [CR, 50-51]. ¿Pero de dónde procedería ese poder originario?

Schmitt confiesa que si esta corte existiera, saltaría por encima de todos los conceptos de soberanía de los Estados particulares y produciría, de hecho, una personalidad jurídica que llegaría a producir mediante su paulatina autoafirmación un nuevo Estado y un nuevo poder mundial. Entonces, en la reconstrucción de un genuino heredero del imperio romano, se imitaría perfectamente a la Iglesia católica. Pues sólo ella, hasta ahora, ha conseguido que junto al *ethos* de la justicia exista el *ethos* del poder propio [CR, 53]. El Estado, y el representante político, no ha logrado esto, y de ahí la herida de la transferencia, el déficit de la secularización, la dificultad de transitar desde el estado de excepción al nuevo derecho. Sin embargo, no es la última de las diferencias, esas que debemos tener en cuenta para apreciar que el Estado no puede ser una sociedad perfecta.

Todavía más consciente de las exigencias de la forma jurídica, la Iglesia ha reconocido que por encima de la justicia y más allá del *ethos* del poder, se alza, aún más elevado, el *ethos* del brillo —*Glanz*—, de la honra —*Ehre*— y de la gloria —*Ruhm*. Aquí reposa el sentido eminente de la representación, uno que convendría decidir si puede imitar o no el Estado. Schmitt no se ha dignado hacerlo. Aquí, en la gloria, se supera la eterna oposición de justicia y poder en la que el Estado siempre vive, en su territorio de justicia imperfecta. Esta imagen la ha encontrado Schmitt en la representación que del día del juicio se hace un católico franciscano, citado por el escritor francés Ernest Hello[8]. En la es-

[8] Ernest Hello (1828-1885), crítico y ensayista francés, hijo de un jurista que ofició en puestos de responsabilidad de Renne y de París, aunque no siguió la carrera de su padre, sino que se mantuvo lejos de la profesión, casi siempre en su tierra natal de Bretaña, en su casa llamada Kéroman, nombre de resonancias arcaicas. Pronto comprendió que su misión debía ser oponerse a Renan y defender las posiciones de la Iglesia católica frente a los ataques del gran autor francés. En esta tarea siguió los caminos de J. A. Barbey d'Aurevilly y de Louis Veuillot, y fundó un periódico propio, *Le Croisé*, en 1859, que mantuvo durante dos años y donde colaboraron Léon Gautier, Louis Veuillot, Pere Ventura, Dubosq de Pesquidoux, Oscar Haward, y otros. De salud precaria, fue escritor prolijo. Su libro más conocido es *Physionomie de saints* (1875), trasladado en inglés en 1903, con el título de *Studies in Saintship*. Sus *Contes extraordinaires* son fascinantes y originales. En el ámbito de la literatura apologética se puede destacar *Renan, l'Allemagne et l'atheisme* (editado en 1858), que intentó refutar la obra poco anterior de Renan *Études d'histoire religieuse*; *L'Homme* (de 1871) y *Les Plateaux de la balance* (en 1880), que muchos consideran sus mejores obras, junto con el póstumo *Le Siécle*. Admiró a Gratry y Lacordaire, y aprendió teología de manos de abad y obispo Baudry, por entonces profesor en St-Sulpice. Tradujo los textos de Angela de Foligno y del místico flamenco Ruysbroeck.



cena, el condenado cargado de crímenes está delante de la corte de Dios. Y entonces cuando ha sido condenado sigue en pie y dice «Yo apelo». «Con esta palabra se cegaron las estrellas», recuerda Hello. Según la idea del juicio final, la sentencia está definitivamente pronunciada, «effroyablement sans appel». Y sin embargo, cuando el Juez Cristo dice: «¿A quién apelarás de mi corte?, el condenado contesta en una voz terrible: «Yo apelo de tu justicia a tu gloria» [CR, 56]. El ethos de la justicia por tanto puede conocer su estado de excepción, pero a condición de que entonces entre en juego el *ethos* de la gloria, sumo momento de aura y de prestigio con que se rodea el propio *ethos* del poder.

8. De nuevo, teología política

Así tenemos que la perfección de la sociedad eclesial depende de este hecho: las tres grandes ideas a representar (justicia, poder y gloria), con las que la vida contradictoria y concreta de la historia se configura en una perfecta *complexio oppositoroum*, se conjuntan en «la unidad de la representación personal» [CR, 56]. A veces la justicia puede ser mantenida entre paréntesis, a veces el poder puede ejercerse desde su propio *ethos,* pero a condición de que entonces entre en juego la idea de gloria. Entonces lo que pueda dañarse a la justicia será compensado por lo que pueda brillar el prestigio y la gloria. El estado de excepción no disminuye, sino que aumenta el prestigio de la representación personal, si esta posee un *ethos* del poder. El Estado, por mucho que quiera imitar esta forma jurídica de la Iglesia católica —un refinado ideal medieval—, puede a lo sumo aspirar a una justicia, un poder y una gloria parcial. El representante político en tiempos de normalidad puede aspirar a ordenar una comunidad mediante la justicia. Pero como soberano puede operar desde el *ethos* del poder, dejando en paréntesis algunas normas de la justicia, declarando el estado de excepción si y sólo si lo hace para defender la justicia y proteger la totalidad del ordenamiento restante. Como soberano, también puede convocar al poder constituyente y cambiar el ordenamiento constitucional. Pero incluso entonces ha de ser observado el consenso en la comprensión de que se hace por la gloria del Estado y de la comunidad de pueblo que tiene en su base. El Estado pasa a ser una sociedad perfecta, y asume la forma política de la Iglesia, si no sólo se entiende como institución de justicia y de poder bueno, sino también de gloria. Entonces produce algo parecido a una fe práctica y mundana y culmina el sueño del Estado de disponer de algo parecido a una religión propia. Entonces el soberano puede aspirar a ser declarado infalible. Pero no por un decreto que realiza sobre sí mismo, sino



porque es creído por la comunidad política, que se dispone a defenderlo en su decisión.

La representación que se obtiene con estos trazos es grandiosa y digna de Hegel. Los Estados quedan construidos sobre el modelo de la Iglesia, sin que la Iglesia desaparezca por ello. El sueño consiste en que la Reforma no haya tenido efecto, a pesar de haberlo tenido. Iglesias nacionales en tanto Estados, sí; pero también una Iglesia en tanto figura mundial de un valor asentado en la dignidad del ser humano elevada a figura de la divinidad. La tensión no es menos poderosa. El cosmos de los Estados particulares configura un *pluriversum* incapaz de encontrar las fuentes de una posición originaria de poder, que de ser tal, tendría que ser única. La Iglesia católica, heredera de la potencia jurídica del imperio romano, no podrá ser imitada a su vez por ningún imperio. El problema es el de la misma modernidad originaria, mal resuelto ya desde Maquiavelo y mal resuelto en Hegel. Estados nacionales cristianos en competencia entre sí, mas una competencia moderada por la catolicidad. Ya sabemos hasta qué punto el modelo no funcionó, en la medida en que la gloria devino prestigio nacional, y este impuso el imperialismo, la escalada militar, la guerra. Weber es el testigo de este mundo. Schmitt hacía frente a una situación diferente —amenaza intensa de lucha de clases—, pero apostó por reeditar el pasado, ahora con plena conciencia, pensando así superar la oferta intelectual weberiana. Schmitt pensó que si el Estado se comprendía a sí mismo, generaría la forma política capaz de neutralizar el conflicto[9]. Pues, al verse como instrumento de justicia, de poder y de gloria, podía crear una totalidad espiritual capaz de neutralizar el conflicto de las partes y generar un *complexio oppositorum*[10]. Esta parece ser la conclusión de *Catolicismo Romano.* Y sin embargo, esta no es la última palabra de Schmitt.

Cuando, tras leer este texto de 1923-1925, volvemos a los textos de *Teología política,* o al texto inmediatamente posterior de *El concepto de lo político,* sin embargo, nos damos cuenta de que la sociedad perfecta del Estado tendría que imitar la forma jurídica de la Iglesia para hacer valer su superioridad conceptual sobre el liberalismo económico, el individualismo y el positivismo jurídico, pero también sobre un narcisismo estético que no puede reconciliarse con la dimensión política de este brillo que implica la gloria y

---

9 Por eso eran relativamente justificadas las críticas de Otto Brunner cuando al final de *Land und Herrschaft* hablaba de Schmitt como «epígono de Max Weber», y como «el punto final de la evolución de una cierta doctrina de la razón de Estado». Cfr. los comentarios que hizo Schmitt en el intento de respuesta del prólogo de marzo de 1963, en BP, pág.14.

10 Cfr. el tercer sentido de neutralidad en tanto que favorece la toma de decisiones, del Corolario I del *Concepto de lo Político,* en la edición de 1931.



el prestigio del Estado. Esta imitación aplicaría al tiempo la soberanía eclesiástica, elevaría al representante político a representante personal infalible, persona justa, poderosa y visible en sus decisiones, en tanto creadora de nuevo derecho. Sólo esta representación soberana y personal impide que los contrarios de la vida histórica se escindan como potencias mitológicas, generen las diferencias del conflicto radical y pongan en peligro la unidad de la comunidad, *el sacramentum societatis*.

El límite de esta imitación de la forma jurídica de la Iglesia católica por parte del Estado, en la producción schmittiana de los años 20, reside en que la integración de la teología política por parte del Estado jamás supera a su vez la imperfección del politeísmo de los diferentes Estados. El *ethos* de poder de un Estado se ve en competencia con otros y la gloria aparece reducida a mero prestigio. Desde este punto, neutralizar el conflicto interno no implica neutralizar el conflicto en el ámbito del *pluriversum*. De esta manera, la teología política no puede evitar la recaída en la forma del mito cuando aborda los conflictos internacionales. No es un azar que el dios mundano sea un Leviatán y de ahí su paradójica prestación de ser un dios entero para los propios y un ídolo para los ajenos. Tal paradoja explica que Hobbes eligiera para su teología política la figura de un dios mortal. Tenía razón, pues jamás la teología política aplicada al Estado supera el *pluriversum* ni genera una verdadera catolicidad. Para ello, se tendría que producir una idea de justicia que bebiese de las fuentes originarias del poder y de la gloria. Tal cosa no puede hacerla el Estado.

Toda voluntad de configurar un solo *universum* desde un Estado particular parece, en este sentido, condenada al fracaso. La dimensión mítica de la pluralidad de Estados no puede ser superada salvo si bebemos en las propias raíces del mito y su concepto de nomos. Pero esto será un paso ulterior. Quizás al plantearse un genuino derecho internacional, un *ius publicum europaeum*, un pensamiento jurídico capaz de pensar la unidad del mundo *civilizado*, Schmitt esté reconociendo la genuina herencia de la catolicidad y los límites de esa herencia. Pues ahí, el problema católico sólo puede abordarse a través de lo otro del catolicismo, el mito y su elemento espacial como Nomos. A pesar de todo, el catolicismo no puede entenderse sin este otro suyo —el Estado— al que de alguna forma ha reconocido y entregado un derecho a existir en la medida en que se canaliza por las formas espirituales del propio catolicismo. Para Schmitt, esa dimensión plural y conflictiva del Estado quedaba reconocida y superada si y sólo si encontraba su expresión en la catolicidad de un *ius publicum europaeum*. Con ello, su cosmos político quedaba cerrado.

Por el tiempo en que escribe este ensayo sobre el *Catolicismo romano*, Schmitt no está inicialmente interesado en estas cuestiones internacionales. Ni ha decidido su posición contra Weimar ni contra Ginebra y Versalles. Es

curioso recordar que el libro que lleva este subtítulo, *Posiciones* y *conceptos,* reúne artículos de 1923 en adelante y presupone el abandono de la teología política, en el sentido aquí definido. Por ahora, la preocupación central deriva de la certeza de que el liberalismo está a punto de destruir la forma misma del Estado y desconoce lo que en realidad significa. Schmitt quiso recordarlo en su integridad, mediante su referencia a la forma católica eclesial en la que el Estado se inspiró en sus orígenes. Para eso, ha tenido que ir de la política a la metafísica y de esta a la teología. Todavía ha resistido frente a la premisa nietzscheana de que sólo el mito puede ser fundador. Por ahora, Schmitt considera que la única manera de vencer al liberalismo es proyectar formas teológicas sobre la escisión social. Sólo el Estado inspirado en su forma católica puede brindar la idea de totalidad capaz de neutralizar el conflicto. Sólo él puede unir justicia, poder y gloria y juntar a la gente en esa dimensión específicamente espiritual de confianza, seguridad, serenidad, solidaridad y paz. Esta es su creencia. En todo caso, la clave reside en que al soberano se le debe conceder poderes para decidir el estado de excepción, operar sin norma relativa en este paréntesis y producir nuevo derecho. No se roza la omnipotencia absoluta nunca es este pensamiento. No hay desvinculación absoluta del derecho ni del orden de la naturaleza. Hay milagro, un espacio restringido del poder soberano. Schmitt no ama el pensamiento moderno ni el nominalismo hasta ese punto. Una voluntad absoluta implicaría la posibilidad de una *creatio ex nihilo* nueva. El soberano es una *potestas ordinata*, pues sigue vinculada al fin creador del Estado. Esta vinculación al bien mantiene limitado el poder y describe el ámbito del milagro.

Este es el diagnóstico schmittiano acerca de la época. Las formas de la oposición social caminan libres y dispersas, como potencias míticas fracturadas que no producen orden político, porque no existe una soberanía con suficiente capacidad de integración. Esta realidad se manifiesta negativamente por la incapacidad de decidir el estado de excepción y reconducir la situación existencial a aquel estado ordenado que permite la normalidad jurídica. Al carecer de una representación personal clara, soberana, capaz de ver el conflicto y de neutralizarlo, cualquier intervención en este sentido rompe todavía más el consenso básico de la unidad del Estado y tiende peligrosamente a ser considerada parte del conflicto mismo y no su solución. En realidad, Schmitt tardó bien poco en descubrir, si es que no lo sabía desde el principio, que la forma de Estado ya no podía producir totalidad capaz de neutralizar el conflicto, porque los elementos en conflicto ya habían generado dimensiones totales, concepciones del mundo globales, que no podían aceptar un punto de vista trascendente a ellas. El problema real consistía en que el Estado no podía reclamar ya el monopolio del espíritu, de la forma, de la totalidad, del prestigio, de la capacidad de mediar. Algo fuera



del Estado, la clase y el partido comunista, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, el individualismo y el capitalismo, el liberalismo y el romanticismo, habían generado totalidades autorreferenciales, que no podían ser neutralizadas desde una instancia externa. Estas cosmovisiones definían ya las estructuras de mediación, y no las recibían ni se plegaban a ellas. Ellas eran candidatas a la totalidad y no reconocería nada externo a ellas.

Los tiempos del prestigio supremo del Estado se habían acabado y no los harían regresar ni el carisma plebiscitario y democrático de Weber, ni el carisma de la gloria de Schmitt. En el libro reciente de *La Dictadura,* esta situación representaba bien el callejón sin salida en la que se había colocado el estado constitucional moderno y, más concretamente, la república de Weimar. Con una circunstancia agravante. Pues frente al marxismo y su cosmovisión, no había nada, sino la técnica como neutralidad instrumental y el carácter sagrado de la esfera privada como propiedad, junto con la institución del parlamentarismo. En estas condiciones, el conflicto y la lucha no podrían jamás producir una *complexio oppositorum*. Así que pronto Schmitt tuvo que reconocer que la cadena entre la teología, la metafísica y el Estado se había roto y que la secularización ya no iluminaba la época. Ya no existía ese punto de vista superior desde el cual los conflictos pudieran integrarse. Ahí se abría el abismo de la época actual, diseñado en la conferencia de Barcelona sobre la época de las neutralizaciones. La modernidad, con su proceso de separación de esferas de acción, ya no podía ser reconducida a totalidad.

La utopía de ordenar el Estado como una sociedad perfecta no podía sobrevivir. Una vez el territorio social pudo ordenarse desde una genuina forma del Estado, basada en el modelo de la antigua Iglesia. Una vez la teología, en cuanto fuente de la forma, pudo ser proyectada sobre el territorio de la dualidad del conflicto y generar una *complexio oppositorum*. Una vez la unidad política se mantuvo por encima de la lucha de clases, verdadero conflicto sin resolver. Entonces se pudo ejercer la potestas del soberano, la decisión. Todo esto ocurrió en el Segundo Imperio y bajo la figura del Káiser. El gesto de Carl Schmitt era así melancólico. Se trataba de hacer revivir en Weimar la forma del Segundo Imperio, una reconducción y una restauración. En realidad, con estos esquemas y categorías se exploraba la posibilidad de considerar Weimar como una secularización del Estado prestigioso que fundara Bismarck. Sin embargo, tras 1923, la convicción de Schmitt era que ya no existía con claridad una relación operativa con la verdad del Estado, de tal manera que un soberano pudiera emprender una decisión capaz de neutralizar el conflicto. Ni podía hacerlo desde una dictadura comisarial —porque el conflicto entre la filosofía marxista y la época burguesa no era un conflicto sectorial y por lo tanto no podía neutralizarse con medidas técnicas concretas—, ni soberana, porque fuera cual fuera la nueva consti-



tución, que pudiera crearse, no tenía en su base un poder constituyente unitario, pues lo propio del marxismo consistía en que no se reconocía unidad de pueblo, sino división de clases. El conflicto así se tornaba absoluto porque era un conflicto que afectaba al poder constituyente, a la fuente misma de toda constitución, a la base misma de todo orden jurídico.

Y entonces, Schmitt tuvo que hablar de un conflicto que no podía superarse por medios jurídicos ni por la reivindicación de la forma Estado y su representación soberana. Nada común se podía invocar cuando se habían configurado concepciones del mundo cerradas, contrarias, totales. A cualquier cosa que se acudiese sería motivo de conflicto ulterior. En esta situación, la política como *ordo* no podía regresar a la metafísica —con su fundamento unitario— ni a la teología —con su poder unitario procedente de Dios. La política regresaba a su inmediatez, a su fondo último, anterior al Estado, a su desorden existencial y mítico, a un dualismo insuperable. Regresaba al conflicto originario. En ese conflicto, los combatientes adaptarían la forma del mejor situado y todos los contendientes acabarían imitando a quien estuviera mejor constituido como sujeto. La evidencia de Schmitt, tal y como se desprende en *La teoría política del mito* consistía en que el marxismo y sus actores estaban mejor constituidos como subjetividad. Este trabajo, sin embargo, le convenció de que en el seno del parlamentarismo no se podrían generar las energías capaces de construir un nuevo sujeto político capaz de hacer frente a la potencia mítica del marxismo[11]. Desde el liberalismo, el capitalismo, la técnica y el romanticismo narcisista no se podía constituir un sujeto capaz de combatir con la misma capacidad que lo hacía el bolchevismo. Solo una fuerza mítica vital e inmediata, pasional y ruda, podría configurar un sujeto. Este no surgiría sino *en el curso* del conflicto mismo.

Y por eso no se puede decir que *El concepto de lo político* ofrezca un argumento de la teología política, sino de la mitología política. En realidad, la teología política fue el argumento que Schmitt concibió mientras creyó que la república de Weimar se podía salvar con categorías del orden moderno. Ese fue el sueño de Schmitt, la expresión de su confesión católica, mientras pensaba mejorar las prestaciones intelectuales weberianas para salvar lo salvable de esa herencia. *El concepto de lo político* abandona esta senda y surge de una visión que se sitúa antes de Cristo, en las potencias míticas. Su dialéctica no quiere reglar el orden y la excepción, la naturaleza y el milagro,

[11] Desde su primera página, Schmitt confiesa que desea identificar la carencia de fuerza de la idea parlamentaria. Cfr. «Die politische Theorie des Mythus», en C. Schmitt, *Positionen und Begriffe,* 1940, págs. 11-21. Se debe ver la nota inicial para comprender que se trata de un escrito que hay que leer desde el libro sobre el parlamentarismo.



sino sencillamente el proceso de producir orden desde lo más abismático y titánico, violento y mítico. *Ab integro, ordo* era la nueva divisa. A pesar de todo, Schmitt no abandonó por completo los esquemas clásicos con su pretensión implícita de salvar la república de Weimar con un refuerzo del soberano. En realidad, mantuvo las dos vías como si no hubiera contradicción entre ellas: la de un soberano basado en el derecho y la de una hostilidad constituyente de nuevos sujetos políticamente activos. Este hecho ofrece a sus argumentos una ambigüedad característica que todavía hemos de ver. Esa ambigüedad intelectual —entre el mito y la teología política— le dejó desarmado a la hora de identificar con qué no podía colaborar si debía mantener la coherencia. En realidad, la ambigüedad fue un seguro contra toda exigencia de coherencia. Y así se forjó su trágico destino: el que le llevó a reconocer a un pagano fanático, dominado por un insensato sentido del enemigo, como aquel soberano que él había diseñado desde la propia teología católica.



V. *Ab integro ordo:* Conflicto político y construcción del sujeto

1. El mito de la nación

Ni la técnica, ni el liberalismo, ni el parlamentarismo, ni la estética romántica podían administrar la crisis del Estado. Pero tampoco la teología y la metafísica modernas —que dieron su forma expresa a la Iglesia— podían proyectarse sobre la forma Estado para rehabilitar su prestigio y su gloria y, así, dotarlo de capacidad de mediación. Y esto era así porque Proudhom, Bakunin, Bergson y Sorel habían triunfado en la crítica a toda «clase de unidad sistemática» y habían destruido «la fe en Dios, sentida como centralismo metafísico». En suma, el anarquismo había roto los vínculos entre teología, metafísica y Estado, y había vencido en su combate contra el prestigio de estas instituciones objetivas, clave para la mediación de la vida histórica. Por mucho que el comunismo imponga una racionalización extrema allí donde vence, sabe que para triunfar necesita conectar con «la vida concreta inmediata». Schmitt comprendió que, a pesar de las apariencias, el marxismo no había roto sus vínculos con el anarquismo y que le era necesario para romper la operatividad y el prestigio de las viejas instituciones de mediación. Sorel se había encargado de este paso teórico, que daba al sueño marxista una nueva forma[1]. La conexión con la vida inmediata e inmanente de la producción económica debía ser el medio de lucha específico. Luego ya vendría el partido, con la racionalización extrema de la vida social. Este doble paso marcaba la estructura del leninismo. Por el contrario, una propuesta racional inicial al estilo marxista clásico no generaba energías, ni «una decisión inmediatamente activa». Esa era la prestación propia de un mito y el anarquismo era más eficaz para activarla. Frente a esta fuerza vital

[1] Resumo el trabajo «Die politische Theorie des Mythus», PB, 12 y sigs.



desnuda, las instituciones del Estado, y con ellas el parlamentarismo, serían barridas.

El triunfo intelectual del anarquismo y su mito político, la huelga general revolucionaria, se impuso en Schmitt con una evidencia tal que dejaba atrás los intentos de la teología política, en el sentido específico de esta. Con un sentimiento indeciso dijo ya en 1923 que «para la teología política esto es politeísmo, porque todo mito es politeísta. Pero como tendencia ideal presente no se le puede ignorar» [PB, 20]. Una nueva época histórica se abría porque, cuando irrumpe un mito, lo que en verdad emerge es un nuevo motor de la historia mundial. Vemos aquí hasta qué punto Schmitt no ha abandonado la potencia del esquema hegeliano, una y otra vez recordado en *La teoría política del mito*. El instinto vital, la inmediatez, la naturaleza, el entusiasmo, el mito que produce una energía desbordante, genera la conciencia de que un grupo tiene una misión histórica cuyo momento ha llegado. Esa certeza lleva al martirio. Frente a esta nueva fe, lo viejo y sus mediaciones no puede permanecer.

Era pues necesario reconocer que se entraba en una época de inmediatez. Esas épocas no disponen de elementos espirituales ya forjados hacia los que recurrir para configurar el sujeto político. La técnica y la modernidad estética —aliados imprevistos del anarquismo— habían erosionado de tal manera la subjetividad que no era posible organizar una comunidad política desde elementos espirituales subsistentes. Intrumentos obedientes del narcisismo, la estética romántica o la industria no pueden exigir sacrificios. Una vez que el capitalismo, el consumo, el narcisismo, el ocasionalismo estético de lo interesante ha descuartizado al sujeto en una pura sucesión de deseos, de estados subjetivos, no hay manera de reconstruirlo para darle la unidad de acción propia de una decisión. Con toda claridad Schmitt dijo que no se podía encontrar la fuerza creadora de un mito en la burguesía, en el sujeto que había forjado la metafísica moderna. Entonces se tuvo que dar cuenta de que la posibilidad de forjar un sujeto histórico apropiado al presente dependía de procesos diferentes. El problema, al que se ha enfrentado A. Badiou, era desde luego clave. ¿Cómo podía sobrevivir la forma sujeto a la crisis del anarquismo? Y la respuesta de Schmitt fue sencilla: imitando al sujeto que había sabido forjar Sorel. La construcción de subjetividad, entonces, debía recurrir a una cierta tecnificación, afín a la condición técnica de la modernidad. «Incluso un antagonista ideal común puede producir una notable identidad» [PB, 20], dijo entonces. Fue su primera aproximación al papel formador de la oposición y de la lucha, su primera personificación de una fase inmediata de la dialéctica hegeliana.

En realidad, ya Donoso había comprendido que era preciso situarse a la altura del modelo de subjetividad militante que había forjado el anarquismo



y, de la misma manera, comprendió que no podrían hacerlo los legitimistas y los moderados. Evidente era para Donoso que la única posibilidad de alcanzar la radicalidad militante de las decisiones anarquistas pasaba por una rehabilitación de la tensión escatológica. De ahí su activación del principio apocalíptico como eje central de toda militancia católica. Su gesto en este sentido era tradicional, pues este principio había ofrecido la dimensión histórica básica al cristianismo en la lucha contra sus enemigos. El problema consistía, sin embargo, en que ahora ese mismo cristianismo resultaba uno de los principios vencidos por una secularización que lo había erosionado desde dentro. Pues el liberalismo, la técnica, el capitalismo y la ideología moderna consistían ante todo en relajar la tensión ante las cosas postreras, neutralizando toda instancia de trascendencia respecto a una vida entregada a la sucesión de instantes gozosos. Lo heroico, lo trascendente, lo intensivo, había sido reocupado por los anarquistas, siempre a lo ofensiva. Sólo ellos, curiosamente —y no el marxismo[2]—, en lucha contra el viejo sujeto, habían forjado un sujeto nuevo. El catolicismo como potencia histórica no podía ya reconciliarse de forma drástica con el Apocalipsis. De hecho, desde milenios se habían empleado en desplazar el día del Juicio final y en este sentido de la adaptación al tiempo había educado con éxito a los seres humanos. Tal había sido el núcleo de la secularización.

Schmitt deseaba analizar cómo había logrado el anarquismo su triunfo. Y su respuesta, en este escrito decisivo que es *La teoría política del mito,* dice de forma resumida lo siguiente. Ante todo, fue preciso eliminar la dimensión utópica del marxismo clásico, derivada de su intelectualismo. Nada de lejanías temporales y espaciales. Lo que haya de jugarse, ha de jugarse aquí y ahora. Además, nada de diferencias entre vanguardias y retaguardias, entre clase en sí y para sí. El tipo de sujeto radical, que decide, que combate, que lucha y que se sacrifica sólo puede emerger en la posición misma de la lucha. No se puede negar cierto círculo vicioso en este argumento. Pero sólo hasta cierto punto. La clave está en que ha de brotar una situación de masa en la que se luche, con el motivo que sea. Da igual la cantidad de ese grupo. Ya crecerá. El mito solo produce energía en situación de masa anónima. Y esta no se produce mediante el debate, la discusión, la planificación que

[2] El marxismo no sólo heredaba las instituciones del antiguo régimen al proponer la representación de la dictadura del proletariado, sino que además no hacía sino jugar en un terreno determinado por el enemigo, la burguesía, al establecer sus argumentos sobre la base de la producción, de la economía y de la racionalidad. La racionalidad económica, con su pretensión de productividad creciente, es una potencia desmitificadora radical. «Así es como la burguesía, a través de las prepotencias del mecanismo de producción ha caído en una carencia de mito racionalista y mecánica». Cfr. PB, 18.



luego pasa a la acción. Por ello, es preciso situar a los grupos humanos en un «état de guerre». Si se genera esta situación, por pequeño que sea el grupo, entonces se produce esa mutación en la que muchos «acceptent de participer». Entonces surge el chispazo de la «energía vital irracional» del que procede todo heroísmo en una masa anónima [PB,16].

Canetti estudió estos fenómenos de muta por la cual la fuerza individual queda integrada en un movimiento de masa, y lo hizo en sus intentos de analizar el origen del nazismo. Schmitt los vio descritos en la teoría de la huelga general como mito obrero de Sorel. Sin duda, esta acumulación de explosiones estaba descrita en Weber como acción social afectiva y para él constituía la acción social específicamente irracional. Nunca vio que de ella pudiera derivarse nada apreciable, sino fanatismo y barbarie en manos del *lumpen* de la calle. Si algo enseñó la política de este siglo xx fue comprobar hasta qué punto esa violencia de la calle puede generar poder y lo despiadado y perverso que este puede llegar a ser. Frente a ello, Schmitt ahora rompía con las previsiones weberianas de ordenar la república de Weimar, y se entregaba a lo que para Weber no podía caracterizarse sino como la aceptación desnuda del carisma de la irracionalidad mítica. Con ello, Schmitt dio un paso atrás decisivo. Mientras que antes hablaba de utilizar la teoría de la secularización como vía para re-sacralizar el Estado, ahora hablaba de mito como única forma de regresar más allá de los tiempos de la *Entzäuberung*. Fundar sobre esta base una legitimidad política era una empresa que estaba completamente al margen de las previsiones weberianas. En el último parágrafo, el menos recordado de su *Parlamento y Gobierno,* titulado «Las perspectivas de un caudillaje efectivo en la Alemania de postguerra», Weber había llamado la atención de forma clara: «El peligro político de la democracia de masas para el Estado reside en primer término en las posibilidades del fuerte predominio en la política de los *elementos emocionales*»[3]. De forma coherente, manifestó sus temores ante la gran prueba que iban a sufrir los partidos y sindicatos «racionales» presionados por la *democracia de la calle*. Cualquiera que lea los últimos párrafos de este monumento al coraje, se dará cuenta de la grandeza hercúlea de Max Weber, de sus resistencias a todo lo que implicara suspensión de «las garantías individuales» y su apuesta por métodos de decisión política de verdadera *complexio oppositorum*. Schmitt, retrocediendo ante la posibilidad de integrar la verdadera herencia weberiana, ahora se adentraba por el camino de lo nuevo, de lo peligroso.

---

[3] Max Weber, «Parlamento y Gobierno en el nuevo ordenamiento alemán», en *Escritos Políticos,* vol. I, México, Folio Ediciones, 1982, pág. 159.



Sin embargo, la pregunta seguía en pie. Si el catolicismo no podía fundar entusiasmo, ¿de dónde saldría la energía mítica capaz de organizar un sujeto político a la altura del sujeto marxista-anarquista? ¿Cómo conectar con las fuentes inmediatas de la vida y rozar una realidad capaz de mover el entusiasmo de la gente, de tal manera que pueda tener a la vez significación sicológica e histórica? Lo decisivo de estas preguntas, y lo que marca la nueva época de la mitología política, es que no se podían contestar con el viejo nombre: el Estado. Con ello se tenía escrito una parte de la primera línea de *El concepto de lo Político.* El concepto del Estado no era ya la institución originaria. Debía regresar a sus propios supuestos. Quizá allá encontrara la fuente que conectara con la energía creadora del mito. Pero no podemos ignorar ni por un momento que Schmitt deseaba obtener los mismos rendimientos que en *Teología Política* y en *Catolicismo Romano*; a saber: que el Estado pudiera ser la *complexio oppositorum* capaz de neutralizar de forma verdadera el conflicto, imponiendo su mediación a las partes en lucha. Sólo que ese rendimiento pasaba por activar una energía mítica a la altura del otro mito que había destruido las bases teológicas y metafísicas del Estado, el anarquismo de la huelga general unido al partido leninista como gestor ulterior de la victoria.

Con ello, no se puede negar que Schmitt se entregó a la estrategia hegeliana de primar la negación o la negatividad. «El movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación», dijo [BP, 14]. Teníamos el anarquismo que «con los medios de la dialéctica hegeliana» había sabido producir la imagen de un adversario y sobrecargarla afectivamente. Sobre ese adversario, el burgués, había proyectado todo el odio y el desprecio. Además, había sabido proyectar sobre ese burgués la imagen de un enemigo de la humanidad, la última forma del «odium generis humani» [PB, 19]. Schmitt no se engañaba en relación con el origen de esta imagen. Era el fruto granado del genio desclasado típico del literato corrupto y bohemio, irresponsable y entregado a su propio apocalipsis personal. Mientras esta imagen ha sido el fruto de la poesía de Baudelaire, no ha generado fuerza de mito alguno. Sin embargo, esta imagen del burgués, que para Schmitt es tan importante como la historia de la burguesía misma, ha servido de anticipación profética respecto a lo que todo burgués acaba sintiendo de sí mismo. En este sentido, el asco y el desprecio acompañan al burgués como parte de su propia esencia histórica, en tanto que traidor a sus propios sueños utópicos de decencia, fraternidad y responsabilidad. Como potencia negativa, sin embargo, el auto-odio no genera entusiasmo. Para que se manifieste con la fuerza histórica significativa en la construcción de un nuevo sujeto, este desprecio y asco han tenido que conectar con otra dimensión positiva.



Aquí Schmitt fue demasiado concreto, desde luego. Sin embargo, ese movimiento preparaba, como a veces sucede en él, ulteriores clarificaciones y ambigüedades. En primer lugar, dijo que esa imagen de los literatos hundidos en las nubes de opio hizo su camino desde el oeste al este. Allí, en el este, en Rusia, conectó con el odio a Europa y a su nihilismo que era el componente espiritual nacional desde siempre. Los literatos franceses ofrecieron a Rusia la verdad que necesitaban para afirmar su ser nacional frente a Europa. Así pudieron decir: jamás como Europa, como esa Europa cuya verdad nos la confiesa Baudelaire. La lucha contra el capitalismo emprendida por Rusia, y este es el diagnóstico de Schmitt, parece lucha de clases, pero en realidad es lucha nacional contra toda posibilidad de dejarse invadir por el espíritu de Europa. «La energía de lo nacional es más grande que la del mito de la lucha de clases» [PB, 19], sentenció. Así encontró su punto de apoyo. Por mucho que la técnica, el liberalismo, el capitalismo, el narcisismo estético hayan destruido la noción de sujeto clásico y el centralismo metafísico, la nación ha sobrevivido. La reencantación del mundo sólo puede proceder del mito nacional. «Lenguaje, tradición, conciencia de cultura y educación común, conciencia de una comunidad de destino, una sensibilidad para lo diverso en sí, todo esto se mueve hoy más en la dirección de lo nacional que en la de las contraposiciones de clase.» [PB, 19]. Donde el mito nacional se pone en movimiento, vence al mito de la clase. La demostración la ofreció Mussolini, un lector de Sorel, desde luego. Su discurso de octubre de 1922 fue entonces invocado no sólo para mostrar la conciencia de oponer al mito del socialismo el de la nación, sino para aceptar la superioridad de este sobre aquel. «Una mitología inferior», le llamó Mussolini. Respecto a Lenin, todavía jugó con el desprecio de su condición de mongol.

Ya no en la mímesis de la Iglesia, ni en la culminación de la secularización, sino en la negación de la negación: allí se podían encontrar energías y entusiasmos, desde luego. Y así Schmitt llegó a la conclusión de que el triunfo del anarquismo marxista no era definitivo. Su tesis suena así: «Los autores anarquistas han descubierto la irracionalidad de lo mítico a partir de la hostilidad —*Feindschaft*— contra la autoridad y la unidad, pero no se puede impedir que ellos cooperen en la fundamentación de una nueva autoridad, de un nuevo sentimiento de orden, disciplina y jerarquía» [PB, 20]. La conclusión suena parecida al final de *Catolicismo Romano*. Una nueva justicia, poder y gloria, brillo y prestigio quizá esté a la mano a través de la negación de la negación. Para eso la negación, el odio al odio, la dualidad simétrica debía ponerse en la base de la salvación del Estado. Así comenzó *El concepto de lo político.* «El concepto del Estado presupone el concepto de lo político». Y por eso en el parágrafo 2 se dijo que lo político es la distinción amigo-enemigo. En realidad, con ello no se hacía sino extraer las conse-



cuencias del pequeño escrito *La teoría política del mito.* Al hacerlo, Schmitt formalizaba su posición y la desvinculaba superficialmente de la idea de nación. Esta idea, sin embargo, activada por la iniciativa del Fascismo, siguió operando en el horizonte, por mucho que no de manera plenamente expresa. En el camino, sin embargo, no se olvidó que la eficacia del leninismo procedía del nacionalismo ruso. Igualmente se recordó que la afirmación jurídica, que debía obtenerse a través de la negación del marxismo, debía ir más allá del sujeto burgués. A pesar de todo, los rasgos positivos del resultado no fueron pensados. La primacía de lo negativo, que tantas veces se ha criticado en Schmitt, no se reduce a que lo negativo sea el principio del movimiento, sino al hecho de que la negación de la negación no tenga claramente definidos sus contornos. Quizá este hecho tenga que ver con el formalismo de Schmitt, pero ese formalismo luego le permitirá desplazar el odio fundador del movimiento desde la nación rusa a la raza judía. Algo que no estaba en sus premisas ni era eficaz para la construcción del sujeto político, ni podía justificarse desde lógica alguna de amigo-enemigo. Algo que finalmente no sólo era una locura suicida, sino un crimen arbitrario y terrible.

2. Formalismo

Hay un lugar común que hace de Carl Schmitt no sólo un analista, sino un instigador de la diferencia amigo-enemigo. Según esta tesis, mantenida igualmente por los receptores de Schmitt en la España franquista[4], el viejo jurista habría buscado potenciar el conflicto como elemento constituyente de la política. Schmitt, se dice, llevado de su pesimismo antropológico, habría cargado las tintas sobre la enemistad[5]. Los amigos han de identificarse entre sí en relación con la figura ordenadora del enemigo común, potencial o real. La definición del ensayo de 1927 *Sobre el concepto de lo político* ha sido entendida así. Por lo general se interpreta que cuando Schmitt dice que «lo político se basa en la diferencia amigo-enemigo», en el fondo quiere decir que es preciso profundizar en las diferencias y en los conflictos con la finalidad de que se radicalicen hasta el punto de generar una relación «ellos/nosotros» en términos de «amigo-enemigo». Sólo entonces tendríamos la esencia de la política. Según esta doctrina, lo político sólo brillaría en

---

[4] Javier Conde sobre todo, quien aborda los temas aquí tratados en *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, págs. 66 y sigs.

[5] Cfr. José Caamaño Martínez, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, La Coruña, Porto y Cía, 1950, pág. 117.



el conflicto. La dimensión pública de lo político viene precedida por la dimensión pública del conflicto y éste —esa es la clave— puede ser objeto de una construcción. El político antes de la política sería un técnico en la construcción de conflictos. El sujeto y el orden vendrían después y serían su resultado.

Esta es la recepción de Schmitt y no se le puede negar la verdad. Sin embargo, ya hemos visto que el origen histórico de su posición parte de la negación radical que lanzó el anarquismo y el leninismo al orden burgués y no se puede comprender sin la activación del mito nacional que impulsó frente a ellos el Fascismo italiano, con quien sus simpatías fueron constantes. Sin embargo, en *El concepto de lo político* se borraron estos orígenes. Aquí no se trataba de posiciones y combates, sino de teorías. Y desde luego, en un gran estilo, Schmitt volvió a vincular su filosofía de la historia, su política y su metafísica con una antropología apropiada. Sin duda, no se podía ocultar que el nuevo inicio chirriaba con la teología política. Con sutileza, dijo al final de su ensayo sobre el mito de 1923 que «el peligro ideal de estas irracionalidades es grande». Para la teología, desde luego, implicaba el reto de proponer el conflicto y la guerra como lo originario. Heráclito y su mundo pagano parecían alzarse frente al mundo de la teología católica. Schmitt se dio cuenta de que su pensamiento tenía que ser reajustado por entero, desde luego. Pero ahora el movimiento del pensar llevaba a la sistematización y formalización de los resultados de su trabajo sobre Sorel.

Así se abrió paso la afirmación de que la política en sí misma no tiene contenido propio[6]. En realidad Schmitt consideró que cualquier elemento de la realidad de los grupos humanos puede en potencia elevarse a conflicto constitutivo de la política. El formalismo propio de las categorías amigo-enemigo estaría diseñado por una especie de espíritu del mal de la historia[7] que buscaría siempre los motivos o las ocasiones para identificar la razón del conflicto. El resto lo haría la propaganda como técnica de construcción y radicalización. Esta sería la base de la acusación de Löwith contra Schmitt,

[6] «Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motiven religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein konne und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken». BP, 38-39.

[7] En este sentido, y con una cierta creatividad teórica, Conde entendió que el problema de lo político consistía sobre todo en el encuentro del hombre con la historia, con una historia que debía ordenarse a sí misma al margen ya de la ordenación que le otorgaba desde fuera la trascendencia. La historia, como tiempo plenamente secularizado, era el supuesto ontológico de la realidad política. Cfr. ob. cit., págs. 35-48.



que hizo de él un oportunista[8]. Desde este punto de vista, el formalismo de la diferencia amigo-enemigo está diseñado para garantizar el conflicto constitutivo de la historia y del sujeto. Los discípulos posteriores de Schmitt, como Reinhardt Koselleck, han dignificado estas categorías que atraviesan de forma trascendental el tiempo histórico y la subjetividad, y le han dado el nombre de «histórica»[9]. El conflicto amigo-enemigo sería uno de los *apriori* o trascendentales de la histórica. Su lugar científico adecuado sería una antropología fundamental y una teoría del sujeto. En la propia estructura profunda del sujeto, conformado por la acción social e histórica, reside la diferencia amigo-enemigo. En ella se fundaría una antropología política. El conflicto es así la prehistoria del sujeto.

La opinión general que nos presenta a Schmitt como un aprendiz de brujo nos quiere sugerir que él se ha inventado todo esto. En realidad, de una manera u otra, todas estas cosas se decían en la filosofía desde hacía mucho tiempo y Schmitt pensaba continuar argumentos seculares. Sin ir más lejos, filósofos que son celebrados y reverenciados como Hegel habían llegado a una conclusión cercana[10]. Schmitt no pensaba estar inventando nada,

[8] En realidad le llamó «decisionista ocasionalista», pero el sentido era el de acusarle de oportunismo. Cfr. Hugo Fiala (seudónimo) «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt», *Internationae Zeitschrift für Theorie des Rechts,* 1935, núm. 9, 2, pág. 101-123. Una edición más cercana puede encontrarse en K.Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, prefazione de Ernst Nolte, Sagittari, Laterza, 1994, bajo el título «Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt», págs. 124-166.

[9] Cfr. R. Koselleck, *Histórica versus hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1995. Con introducción de Faustino Ocina y J. L. Villacañas. Para el problema de la histórica y sus relaciones con la antropología y la política puede verse mi «Histórica, historia social e historia de los conceptos», en *Res Publica,* Revista de Filosofía política, núms. 11-12, año 6, 2003, págs. 69-95.

[10] Hegel no recibe sino elogios de Schmitt, exactamente lo mismo que de V. I. Lenin. «Específicamente política es también su dialéctica del pensamiento concreto. La tesis a menudo citada de la transformación de lo cuantitativo en lo cualitativo tiene un sentido político y es expresión del conocimiento de que cualquier contenido objetivo puede alcanzar el punto de lo político y con esto una intensidad cualitativa nueva de la agrupación humana». Cfr. BP, 62, nota. Incluso la definición de enemigo de Hegel es reconocida como un antecedente de la definición de Schmitt. «Se trata de una diferencia ética (no en el sentido moral, sino de la "vida absoluta" en lo "eterno del pueblo"), como un extraño que es preciso negar en su totalidad viva. «Una tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, puesta en relación, es a un tiempo como su opuesto del ser de la contraposición, como la nada del enemigo, y esta nada equivalente por ambos lados es el peligro de lucha. Este enemigo para lo ético sólo puede ser un enemigo del pueblo y sólo puede ser un pueblo. Porque aquí emerge la individualidad —*Einzelheit*—, entonces así es también para el pueblo que en particular se entrega a un peligro de muerte». BP, pág. 62. Schmitt se lamenta de que el espíritu de Hegel no ha permanecido en Berlín, sino que por la vía de Marx y de Lenin se ha dirigido hacia Moscú. De hecho, confiesa que ese espíritu se ha fortalecido sobre todo por obra de G. Lukács, con su escrito sobre Le-



pues también Lenin se había educado en ese mismo Hegel. Nuestro jurista, en realidad, pensaba describir los tiempos modernos y su gesto era más bien el de Max Weber, quien siempre se atuvo a una «Wirklichkeitswissenschaft». Ambos creían que identificaban el destino moderno. Situado en otra época, Schmitt pensó que ese destino no era la jaula de hierro de la burocratización, ni la economía dirigida de Walther Rathenau, ni el burócrata como sujeto, sino sobre todo la política[11]. Y la política en su inmediatez epocal era eso que ahora hemos descrito: sujetos constituidos desde la identificación del enemigo. A pesar de todo, cierta invocación a la teología no se abandonó. Como veremos, específica de Schmitt es la tesis de que el sujeto humano, incluso en esa dualidad amigo-enemigo, no puede pensarse sino desde una teoría del sujeto divino. En este punto su gesto era igual de clásico. Más allá de la teología política, siempre cabe registrar en Schmitt una antropodicea, en la que hombre y Dios compartían la estructura de sujeto y sus condiciones trascendentales.

3. El destino moderno

En uno de sus últimos escritos, *Teología Política II,* Schmitt ejerció el deporte favorito de sus últimos años. Aprovechó su excepcional naturaleza y su longevidad para ajustar ciertas cuentas. En este caso le tocó el turno a Erik Peterson, el teólogo converso al catolicismo que, a decir de Schmitt, mantuvo el liberalismo luterano incluso después de su conversión y, por ello, se atrevió a sentenciar el final teológico de la teología política. Este de ajustar cuentas no es un rasgo del carácter de Schmitt que despierte simpatías, desde luego, pero haríamos mal en despreciar la agudeza intelectual que genera un laborioso resentimiento. El caso es que en este librito, con la distancia y la edad, hizo un breve pero iluminador recorrido por las obras de aquellos sus años iniciales. Para entender su tesis debemos recordar que Schmitt se dio cuenta de algo decisivo: que su obra surgía cuando la época de G. Jellinek y M. Weber se había acabado, lo que por nuestra parte ya he-

---

nin. La consecuencia es que el pueblo ya no puede ser invocado, sino la clase. Cuando esta irrumpe, las agrupaciones ya no pueden ser las políticas clásicas de un pueblo unido en una eticidad ni la nación en sentido clásico, sino las constelaciones imperiales.

[11] «Bajo esta impresión ha surgido la tantas veces citada frase de Walther Rathenau de que hoy no es la política el destino, sino la economía. Más correcto sería decir que, como antes, la política continúa siendo el destino y que, sólo porque la economía se ha convertido en un elemento político, se ha convertido por ello en destino». BP, 76-77.



mos comprobado en páginas anteriores. A esta época debía su punto de partida, bien reflejado en su obra inicial desde *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* hasta *Catolicismo romano.* La clave estaba en que, hasta estos dos grandes autores, o hasta la Primera Guerra Mundial, «se podía definir la religión a partir de la Iglesia y la política a partir del Estado». Si generalizamos la tesis podemos decir entonces que los sujetos humanos venían constituidos desde su integración en las instituciones del espíritu objetivo y de ellas derivaban su valor[12]. Tras la Revolución Rusa ya no se podría decir que el Estado mantuviera el monopolio de la política. Ninguna institución lo hizo. Todas perdieron su legitimidad exclusiva. La época de Weber se había acabado. Otras instancias políticas en lucha efectiva, como el proletariado, fortalecido en su mito de la huelga revolucionaria, contestaron el monopolio del Estado burgués y sus instituciones auxiliares como fuente de legitimidad y de constitución de los sujetos. Con ello, el Estado dejó de ser el verdadero sujeto efectivo de la política[13] y el director de la vida social.

En realidad, Weber había hablado del Estado como monopolio de la violencia legítima. Al decir Schmitt que el Estado como sujeto de la política se había acabado, quería extraer la consecuencia de que la violencia quedaba liberada y la instancia de obediencia legítima impugnada. Desde ese momento, el Estado dejó de constituir a los sujetos por su obligada pertenencia. Otros intereses y grupos lo hicieron por él. La lucha se trasladó a grupos sociales y fue una lucha a muerte. Schmitt no inventó ese conflicto. De hecho, como demostró tiempo atrás Carlos Herrera, él fue un lector muy agudo de Lenin[14]. La voluntad de mímesis se desplazó desde la Iglesia a esa imitación consciente e invertida de la Iglesia que fue el partido comunista ruso. La negación de la negación, en el fondo, mante-

---

[12] El hegelianismo es el tono fundamental de este libro de Schmitt. «El sentido del Estado se encuentra exclusivamente en la tarea de realizar el derecho en el mundo, por lo que el Estado es el término medio de la serie “derecho, Estado, individuo”. El derecho, como norma pura, valorativa, que no puede justificarse desde los hechos; el Estado, que extiende la vinculación de este mundo del pensamiento con el mundo de los fenómenos empíricos reales y representa el único sujeto del *ethos* jurídico; el individuo, entonces, al ser captado como ser empírico particular, desaparece ante el derecho y ante el Estado como tarea de realizar el derecho y ha de recibir su sentido mismo y su valor en este cosmos constituido según sus propias normas». *Der Wert des Staates,* ob. cit., págs. 2 y 3.

[13] Aunque la editorial Trotta prepara una edición de *Politische Theologie II,* traducida por Jorge Navarro, citaré mientras tanto por la 3.ª edición alemana, Berlín, Duncker and Humblot, 1990, págs. 24 y sigs.

[14] Carlos Herrera, «Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político», *Res Publica,* núm. 2, 1998, págs. 35-68.



nía una secreta afirmación. El caso es que al hacerse con esta nueva época de la sociedad europea, Schmitt expresó la tesis con que se abre *El concepto de lo político*: «el concepto del Estado *presupone* el concepto de lo político» [BP, 20]. Y este concepto de lo político era el que diferenciaba entre amigos y enemigos. Pero la intención era clásica y se hacía por mor del Estado. El concepto de Estado presupone el conflicto, venía a decir Schmitt. Ahora se había dado algo muy cercano a una regresión freudiana: el Estado como forma normativa había estallado, los seres humanos carecían de normas unívocas y coherentes que interiorizar y las sociedades europeas habían vuelto a la condición existencial arcaica, previa al Estado, ajena a toda norma y toda legitimidad, al conflicto en el que los seres humanos dispersos se enfrentan con energías libres. Ya no se podía definir la política a partir del Estado, sino comprender y definir el Estado futuro (o su sustituto) a partir de la lucha política. Ahora bien, cuestionada toda legitimidad común —eso es el Estado— sólo quedaba el conflicto como elemento definitorio de la política, de los seres humanos y del futuro orden estatal o jurídico.

De forma coherente, Carl Schmitt dijo en su reflexión de *Teología Política II* que, en aquella época, ya no se podía ofrecer una teoría del Estado, sino una teoría de la Constitución, en sentido fuerte. Las consecuencias para el sujeto eran igualmente decisivas. Ya no había pautas institucionales objetivas y constituidas para los sujetos, sino que estas debían ser ahora constituidas. Entrar en el proceso constituyente es la decisión. Sin este paso no se entenderá Schmitt. Todo esto define el papel constituyente del conflicto —anulada ya la legitimidad del Estado—, ese proceso que exige todos los elementos específicamente schmittianos y, entre ellos, el sentido de la diferencia amigo-enemigo. Mas el papel constituyente del conflicto implica una regresión hobbesiana al caos[15] que emerge cuando el Estado y su poder neutralizante han muerto. Ni siquiera entonces, en medio del caos producido por la lucha del hombre con el hombre, el sujeto puede constituirse y fijarse al margen del grupo y de la asociación pública. Este es el elemento católico perenne de Schmitt: *extra ecclesiam nulla salus*. Entonces y solo entonces tiene sentido la intensificación de una asociación y una disociación humanas [PT, II, 25]. Este análisis estudia las maneras en que el conflicto puede generar orden y ser constituyente de sujetos e instituciones. La dimensión sacramental de la agrupación humana era para Schmitt una conquista perenne del espíritu comunitario que le vinculaba a Roma para siempre. Mas cuando el cos-

[15] Para las reflexiones de Schmitt sobre el caos véase *Glossarium,* pág. 217.



mos concreto de una agrupación decae, sólo se puede constituir un orden nuevo a través de la identificación colectiva de un enemigo público. Como el hereje constituye a la iglesia ortodoxa, así el enemigo constituye la polis. Sólo así se puede configurar un *nosotros,* fundar una unidad de acción, una soberanía. El *faktum* existencial del que depende todo el análisis de Schmitt, un hecho histórico que él no se ha inventado, es el final del Estado como espíritu objetivo en el sentido hegeliano, como fuente de eticidad superior, de sentido de los individuos, de autoridad indiscutida, de obediencia legítima, de solidaridad básica y de protección general. Era el regreso al tiempo de Hobbes, a un ser humano desorganizado y a una lucha sin estructurar, que sigue a la impugnación radical de la legitimidad del Estado. Este proceso ha generado el conflicto y la necesidad de una constitución nueva de todas las instancias subjetivas.

Por tanto, el conflicto inicial no está construido, sino dado en la historia. Además, su formalismo es resultado de una pura observación histórica. De aquí no se deriva que el conflicto sea arbitrario y que cualquier cosa pueda ser conflicto constituyente en esta situación histórica concreta. Carente de la objetividad unitaria del Estado clásico, ante el desnudo conflicto plural de una sociedad sin unificación legítima, la política sería constituyente sólo si sabe identificar en todos esos conflictos sociales dispersos un conflicto central. Sólo entonces emergerá un sujeto organizado alrededor de un punto básico elevado a mandato, un *Gebot* constituyente. Esta operación reclama algún tipo de persuasión. «Los puntos supremos de la gran política son también los momentos en los que el enemigo es mirado en *concreta evidencia* como enemigo» [BP, 67]. La gran política no crea el conflicto, sino que lo identifica. Para ello se requiere juicio y discriminación. Aquí también es posible equivocarse. No hay pura construcción del conflicto ni del sujeto resultante. Al contrario, el juicio puede errar y entonces la incapacidad de juzgar es un síntoma del fin de la existencia política de una sociedad [BP, 67] y la condena a la desorganización subjetiva de los seres humanos. En cierto modo, el conflicto debe reposar en la naturaleza de las cosas y ha de tener una verdad. Sólo será constituyente si es identificado y si es central. Pero en las sociedades plurales, que ya no entregan al Estado el monopolio de la política, los conflictos son tantos que no resulta evidente cuál es el central y puede por eso ser constituyente de la agrupación. El sujeto entonces queda disperso. El soberano en Schmitt, por tanto, no es ajeno a valores epistemológicos.

Aquí es donde surge la novedad en el seno de la teoría de Schmitt y se abre paso una lectura de la modernidad política que se deja llevar por la nostalgia de la forma del Estado premoderno. De hecho, la pregunta de



Schmitt surge de este diagnóstico: el Estado moderno ha fracasado porque se ha dejado minar por el liberalismo desde Hobbes[16]. Aquí veía Schmitt una incapacidad para alcanzar el núcleo último del sujeto, que era entregado a un deseo informe que habría de fecundar el capitalismo. Esto fue así porque la reserva liberal de la libertad de conciencia impidió que el Estado determinara el sentido de lo divino, el centro mismo organizador del sujeto, que fue transferido a la propiedad[17]. Los intentos de Hegel, que Schmitt admira, de hacer del Estado el referente de la eticidad, el valor superior del individuo, el Dios en la tierra, habían fracasado por este germen del cáncer liberal. Por tanto, el Estado nuevo en el que Schmitt pensaba debía neutralizar el conflicto, pero no al modo liberal, reduciendo el Estado a una mera técnica, sino que habría de elevar a valor público y privado supremo su rasgo constituyente. Ese rasgo quedaba amenazado por el enemigo y afectaba tanto a las instituciones como a todos y cada uno de los sujetos humanos. Ese valor amenazado, defendido con la vida, será la nueva religión pública y privada y frente a ella no se podría esgrimir la libertad de conciencia. Al contrario, la libertad se adheriría a ella con extrema alegría o con profundo odio. Esa religión pública sería tan constituyente del Estado como del interior de los sujetos, que así dispondrían de un núcleo subjetivo valioso. Esa religión política se habría de confesar pública y privadamente como valor común y como huella de Dios. Ahí nadie podría engañarse.

Schmitt se decide por un soberano que defiende lo amenazado por el conflicto y lo eleva a divino, porque por él se organiza la vida humana y social desde una zona central. El Estado clásico había surgido de neutralizar el conflicto entre el amigo-enemigo religioso, desmotivando las diferencias religiosas y dejándolas aparcadas en el mundo privado. Con ello, el Estado se separó de la creencia y de los sujetos. El nuevo Estado debería mantenerse anclado en la creencia religiosa del valor que discrimina entre amigo y enemigo. Esa forma de creencia se manifestaba en dimen-

[16] Cfr. para esto, cf. G. Maschke, *Zum Leviathan von Carl Schmitt*, epílogo a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* Hanseatische Verlagsantalt, Hamburg, 1938, reed. Hohemheim, Koln, 1982.

[17] Esta reserva liberal era afín con el espíritu judío, que no puede hacer del Estado su Dios en la tierra. Su sentido de la trascendencia de Dios se lo impide. Schmitt cargó las tintas contra esta tradición que desde Spinoza hasta Mendelssohn y J. Sthal corrompía el sentido de su noción de Estado. Como es natural, Schmitt se congració así con las exigencias de los nazis de insultar a los judíos, aunque en su opinión este hecho puramente espiritual e intelectual, y no la raza, era el elemento perturbador del judaísmo para cualquier auténtica política. Su poderosa teología de la trascendencia bloqueaba el paso a la teología política.



siones sociales que arremolinaban a la gente alrededor de esos valores y, con ellos, les conferían un orden pasional y vital. Por eso, el Estado debía tener como base un movimiento público erigido sobre los nuevos valores, y entre ellos se ejercía la representación y la vida política, la aclamación y el plebiscito, hasta penetrar en el seno mismo del pecho de los sujetos. Esta solución constituyente de lo público y de la privado, de las instituciones y de los sujetos, fue la dimensión schmittiana que admiró a los teóricos del franquismo, sin duda. Por debajo del nacional-catolicismo apreciamos entonces un uso político de la religión que recuerda mucho a Maquiavelo, el secreto inspirador de Schmitt.

4. INTENSIFICACIÓN

Sigamos un instante nuestra argumentación. El conflicto existe, es un dato social e histórico. Dotarlo de papel constituyente es sin embargo una opción política que ha de ser convincente, persuasiva y fundada. Con esta decisión se hace de la política la forma específica de transformar seres humanos dispersos en sujetos. En su forma social inmediata ningún conflicto es constituyente. Sólo en su forma política puede llegar a serlo. Así que la política antes de la política debe transformar un conflicto social existente en constituyente. Esta transformación —que no es una desnuda construcción o *creatio ex nihilo*— tiene un nombre en la doctrina de Schmitt: intensificación. Tal concepto tiene una larga historia en la ontología moderna, desde Spinoza, pero aquí no podemos exponerla. En realidad, sólo necesitamos referirnos a una manifestación tardía. En la doctrina militar de Clausewitz un proceso paralelo recibe el nombre de escalada[18]. En la página central, a mi parecer, del *Concepto de lo Político* se expone con claridad esta tesis[19]. Aun-

[18] Para Clausewitz, puede verse el último capítulo mi libro *La Nación y la Guerra,* Res Publica, Murcia, 1999 donde analizo las posiciones de Schmitt.

[19] Se trata de la BP, 27, de la edición citada, que dice así en mi traducción: «La diferencia amigo y enemigo tiene el sentido de caracterizar el grado extremo de intensidad de una vinculación o separación, de una asociación o disociación. [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo ni estéticamente odioso. No tiene que ser un competidor económico e incluso puede parecer ventajoso hacer negocios con él. Éste es precisamente el otro, el extraño, y basta para su esencia que él sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso, de tal manera que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni por una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta, y con ello también la disposición a meter baza y juzgar es aquí dada sólo por la participación y la implicación existencial. Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver



que se encuentra citada literalmente en nota, llamo la atención sobre las diferencias entre el conflicto potencial y el político o constituyente, entre el conflicto antes y después de la intensificación. Pues lo decisivo es que la diferencia amigo y enemigo sólo caracteriza el *grado extremo de intensidad* de una asociación y disociación. Para eso, esta disociación no ha de reducirse a la presencia del otro o del extraño. Ha de ser extraño en un *sentido existencial particularmente intenso*. ¿Cómo pasamos a intensificar la desvinculación afectiva con lo ajeno? Schmitt aquí es tan rudimentario como los etólogos. Cuando leemos las reflexiones de Irenäus Eibl-Eibesfeldt sobre la violencia y el conflicto[20], extraemos esta lección: la inteligencia humana puede neutralizar la «tendencia al contacto pacífico» de los seres humanos y «hacer que el contrario inspire temor y desconfianza». En otro lugar dice: «la creciente ideologización refuerza la agresividad». Como Schmitt, Eibl-Eibesfeldt cree que esta tendencia a formar grupos separados es constitutiva de nuestra especie. En realidad, su punto de vista es que el estado de aislado del ser humano le impide organizar su psique y que esa pulsión hacia la organización subjetiva le inclina a formar grupos. Ahora bien, esta organización puede hacerse de muchas maneras. Los etólogos dicen que «en la formación del concepto de enemigo tal vez sigamos compulsivamente ciertas asociaciones de ideas»[21]. En lugar de intensificación, y de analizar esta dimensión compulsiva, Eibl-Eibesfeldt habla directamente de propaganda e ideologización y su resultado es asegurar la agresividad. En su tesis nunca sabemos si la compulsión es causa o efecto y si la asociación de ideas por la que se canaliza es natural o inducida.

Como es natural, Schmitt es más refinado en su forma de expresión porque usa todo el arsenal de la metafísica moderna. Desde 1648[22], el enunciado más básico de la ontología moderna, aplicado a todo sujeto, dice que «todo ente busca ante todo perseverar en su ser». Esta es la norma

---

[ausmachen] el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y, por eso, ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida».

[20] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano,* Barcelona, Salvat, 1994, págs. 98 y 99.

[21] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, ob. cit., pág. 224.

[22] Es tanto el axioma básico del tratado de Westfalia de 1648 como la divisa que por entonces enunció Cronwell como reguladora de la revolución: «La primera cosa de que yo hablaré es que esta es la primera lección de la Naturaleza: ser y preservación. La conservación de esto, de nuestro «national Being», ha de ser considerado respecto a aquellos que buscan destruirlo, hacer que este no sea». Este sería el «natural enemy». Citado por Schmitt, BP, 67 nota.



de los entes y de hecho es la base de la razón de Estado. Como es natural, este enunciado se aplica a los seres humanos: antes que sujetos organizados son vistos como entes. Por lo tanto, el caso intenso de conflicto es aquel en el que está en peligro la preservación del ser de un ente subjetivo. La alteridad no es *per se* peligro. El sentido de la intensificación buscaría persuadir a los vinculados entre sí de que un otro es una amenaza potencial para perseverar en el ser del grupo y de cada uno de ellos. La intensificación es un trabajo del propio grupo sobre sus integrantes, no del otro. Por ella, la propia existencia del grupo y de los sujetos se presenta como amenazada. Por tanto, la intensificación es ante todo constituyente porque despierta las pulsiones a la preservación del ser del grupo. Esta es la clave de la diferencia entre constitución existencial y constitución normativa. El papel constituyente del conflicto en su caso extremo sencillamente constituye un grupo dotado de una voluntad de permanecer en su ser. Por eso en la *Teoría de la Constitución,* que debía desplegar *El concepto de lo político,* se dice: «Toda unidad política existente tiene su valor y su justificación existencial no en la rectitud o utilidad de normas, sino en su existencia. Lo que existe como cantidad política es, considerado desde un punto de vista jurídico, digno de que exista. De ahí que el «derecho de autoconservación» es el presupuesto constitucional de todas ulteriores justificaciones. Este derecho busca ante todo conservarse en su existencia, *in suo esse perseverare* (Spinoza). Este derecho protege su *Existencia,* su *Integridad,* su *Seguridad* y su *Constitución,* todos valores existenciales»[23]. La norma jurídica es posterior, y no tiene un valor existencial, sino expresivo y organizativo. La representación política, a través de la cual se forja la norma, no es sino el fenómeno en el que brilla la forma de ser[24]. Todo esto se aplica al ser del grupo y al ser del sujeto constituido por aquel. Perseverar en el ser es un derecho natural, previo y más fuerte políticamente que el de autodeterminación.

La implicación de esta tesis sería muy clara: sólo hay unidad de acción política —eso que Schmitt llama soberanía[25]— donde hay identidad existencial en intenso peligro. Schmitt dice con toda claridad que «es indiferente de qué fuerzas extrae ella sus últimos motivos psíquicos» [BP, 43]. Pero en realidad podemos matizar este paso. Schmitt conocía la tesis de Weber acerca de la separación de las esferas de acción social, y se decidió a desplegar este esquema ya desde la conferencia de Barcelona sobre *La*

[23] Carl Schmitt, *Verfassungslehre,* Duncker & Humblodt, 1928, pág. 22.

[24] «Eine höhere Art des Seins zu konkreten Erscheinung». *Die Geistigesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* Duncker & Humblot, 1923, pág. 41.

[25] Soberanía y unidad de acción política significan lo mismo en Schmitt.



época de las neutralizaciones. Su desarrollo consistió en asegurar que cada esfera de acción social tenía sus propios supuestos antropológicos [BP, 63]. El de la política era una teoría antropológica pesimista que dice que es preciso contar con la posibilidad del enemigo y del mal. Ahí residía la afinidad electiva entre la teología y la política [BP, 64]. Pero mientras que la teología tiene que ver con el mal relacionado con un valor, la política se relaciona con un mal existencial e implica con toda claridad «la real posibilidad de la muerte física» [BP, 64]. La cuestión es que este ámbito roza el mismo núcleo identitario del ser y despierta el miedo a dejar de existir[26]. Así que aunque la sustancia de la política puede cambiar, no cambia el sencillo hecho de que hay motivos psíquicos que le prestan su fuerza y determinan ese miedo existencial ante los otros que hace que los seres humanos se embarquen en la aventura de morir y matar. Sólo entonces, cuando se ordena y concreta esa pulsión de muerte —miedo y violencia—, se obtiene una señal precisa de que los seres humanos están constituidos como sujetos. Lo decisivo es que «todo transcurre al final alrededor de una creencia antropológica». Y esta dice que el otro se puede intensificar en extraño, y este a su vez en enemigo, si es visto y presentado como aquel que en caso de conflicto puede llevar a nuestra anulación. Schmitt aquí no nos sugiere la posibilidad de un círculo moral: al presentar así al otro, no se identifica al enemigo, sino que se construye y se crea. Y sin embargo, se acepta que, una vez creado, su existencia confirma la razón de quien lo ha creado, como si en el fondo sólo lo hubiera identificado o descubierto. En cierta forma, se trata de uno de los casos de autoprofecía que se cumple a sí misma. Sin embargo, no hay duda de que estos procesos se han dado en la historia, al margen de que sean evitables o no. Los modernos estudiosos del comportamiento vienen a decir algo parecido. Desde Hobbes se viene haciendo[27]. Y todo permite concluir que, desde este mismo autor, esta estrategia ofrece retóricas que aspiran a formar un verdadero Estado, el valor supremo de Schmitt en la

---

[26] Como dijo en la misma *Verfassungslehre,* ob. cit., pág. 37, «El enemigo, según su concepto, es algo otro y extraño según su ser, y la suprema escalada del ser otro, la cual lleva en caso de conflicto a la anulación de la forma propia de política existencia».

[27] Pinker, sin ir más lejos, asume que «la táctica de la deshumanización puede sacar fácilmente a una persona del círculo moral de la otra». Esta sería la táctica de proponer al otro como extraño y enemigo. Pinker, *Tabula Rasa,* Barcelona, Paidós, 2004, pág. 467. Este objetivo se logra desplegando el miedo. El mismo autor habla de la escalada en esta presentación. Su tesis es que «la violencia no es un impulso primitivo o irracional, ni una patología, excepto en el sentido metafórico de una condición que todos quisieran eliminar. Al contrario, es el fruto casi inevitable de la dinámica de los organismos sociales racionales y que procuran su propio interés». Cfr. ob. cit., pág. 479.



época. Y en efecto, todos insisten en que la eficacia pacificadora del mismo no ha tenido igual en la historia de la humanidad[28]. La presentación schmittiana de esta operación consiste en afirmar que la teoría no está diseñada para mantener la violencia y el conflicto, sino para extraer las consecuencias pacíficas constituyentes y sus consecuencias neutralizadoras del mismo y fundadoras de orden.

5. La verosimilitud del proyecto schmittiano

Aquí podemos comenzar a exponer nuestras profundas diferencias con Schmitt. Que otros seres humanos se conviertan en el otro, éste en extraño y éste a su vez en enemigo, no es un paso obligado ni necesario. Como es natural, todo el proceso supone en cierto modo ser e identidad. Así se podría impugnar la serie desde su primer paso, pues conceder ser, identidad y alteridad ya sería conceder demasiado. Sólo necesitamos conceder lo más básico, las pulsiones conflictivas, como la de conservación y de muerte, que todavía estarían por organizar en categorías capaces de rendir la formación de un sujeto. Sea como sea, podemos embarcarnos en ese proceso de intensificación política del conflicto, pero también en otro tipo de disciplinas destinadas a emprender procesos de doble desarme, para los que hay pautas bien ordenadas[29]. El fondo del asunto es que Schmitt no es un optimista, ni cree que la violencia sea un mal exclusivamente cultural, o que implique en todo caso corrupción moral. Siempre ha creído que esta apreciación del conflicto estaba exenta de todo sentido moral. Como para Steven Pinker, para Schmitt la violencia y el conflicto forman parte de como somos. La pulsión de autoconservación no puede negarse ni los cálculos para intensificarla pueden ser siempre despropósitos. Hay una violencia discrecional, que se propone unos objetivos y que no puede reducirse a un accidente[30]. Así que, aunque no sea un paso obligado ni necesario, podemos imaginar ciertas situaciones en que el proceso de considerar a ciertos seres humanos como el otro, como extraño y como enemigo sea una op-

---

[28] Para una abundante demostración de este aserto, cfr. Pinker, *Tabula Rasa,* ob. cit., pág. 480: «El fallo de una autoridad armada parece ser la técnica general de reducción de violencia más eficaz jamás inventada». «El crecimiento de estas autoridades puede explicar el declive espectacular de la tasa de homicidios en las sociedades europeas desde el medioevo.» Ob. cit., pág. 481.

[29] «El componente cognitivo de la naturaleza humana puede permitirnos reducir la violencia incluso cuando parece ser la estrategia racional en ese momento.» Pinker, *Tabula Rasa,* ob. cit., pág. 487.

[30] Cfr. *Tabula Rasa,* ob. cit., pág. 459.

ción atractiva. Entonces, la técnica del doble desarme está más comprometida en su eficacia. Sobre todo cuando estos fenómenos adquieren dimensiones de masas. Cuando esto sucede presentan aspectos que son muy relevantes para entender a Schmitt.

Sin ninguna duda, una de esas situaciones fue la época que se inició tras 1918 y acabó en 1945. Se trataba del tiempo en que toda legimitidad fue impugnada. Cualquier pretensión de validez fue discutida por otra pretensión de validez opuesta. Muchos teóricos fueron testigos de esa época, y otros la habían preparado, como es el caso de Soren Kierkegaard, pero especialmente cercanos a los tiempos de Schmitt fueron dos a los que vamos a prestar cierta atención: Helmutt Plessner y Alfred Seidel[31]. Sus evidencias permiten adscribir verosimilitud a un proyecto constituyente según el modo decisionista y conflictivo de Schmitt. Plessner fue un crítico de la forma de la comunidad[32], esta ideología que hace al individuo un accidente del grupo ancestral y le encarga como principal función formarlo, defenderlo, mantenerlo y expresarlo. Tal realidad tradicional, que lleva su legitimidad en su propia existencia, ya no operaba más, decía Plessner con razón. Ese era el efecto de los cambios sociales que habían llevado a los seres humanos a la sociedad de masas. Sin embargo, los seres humanos tenían demasiado reciente esta pérdida como para no sentir nostalgia del estado subjetivo anterior. La consecuencia fue que se entregaron al *radicalismo,* un concepto cercano al de intensificación. Ese concepto de radicalismo era claramente melancólico e implicaba una «negación de la realidad sacrificada por amor de la idea». Esa idea era desde luego sustitutiva de la comunidad perdida. Con ello, nada de lo real aparecía como legítimo. La consecuencia era que se despreciaban las sugerencias de atenerse a lo real y de aceptar la coacción de lo objetivamente posible[33]. El radicalismo era un síntoma y Plessner creyó que su sentido era una «sobrecompensación de la interna labilidad» de la vida subjetiva post-tradicional. En él se expresaba el anhelo de recuperar el paraíso perdido y la «engañosa esperanza de un regreso a una vida originaria caren-

---

[31] Estos dos autores fueron puestos en relación con Schmitt en el documentado estudio de Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre,* Berlín, Duncker & Humbot, 1989. Utilizo algunas reflexiones de Kramme, aunque mi argumentación tiene otra finalidad general.

[32] Cfr. mi trabajo «Tönnies versus Weber: el debate comunitarista desde la teoría social». En Francisco Cortés, Alfonso Monsalve, editores, *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia,* Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1996, págs. 19-55.

[33] H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft, Eine Kritik des sozialen Radicalismus,* Bonn, Verlag F. Cohen, 1924, pág. 13.



te de complicaciones, a la reconquista de la paz comunitaria». Pero esto era sólo un síntoma de la «fatal escisión del nuevo mundo»[34] que hacía que el ser humano, angustiado por la pérdida de toda seguridad comunitaria, regresara a pulsiones previas a su constitución en sujeto. Plessner pensaba que este radicalismo era una mentira, algo así como un autoengaño psíquico, cuya fuerza de seducción era proporcional a la debilidad psíquica del sujeto. El ídolo de la comunidad era así atractivo para los más débiles del mundo[35]. Debilidad para él no era sino la huida hacia una comunidad idealizada y el rechazo a enfrentarse a los problemas de la objetividad[36]. El miedo y la angustia ante el presente y el futuro ignoto estaban en la base estos hechos[37]. Este radicalismo disponía a la muerte por la idea. Esta era la verdadera realidad constituyente de los sujetos en el tiempo de la pérdida melancólica de la perfección soñada del mundo tradicional.

Alfred Seidel era testigo de otra condición específicamente moderna, complementaria de la subrayada por Plessner, que ha sido caracterizada por la filosofía como nihilismo. En su ensayo de 1923, poco antes de su muerte en suicidio ocurrida un año después, que lleva por título *Bewusstsein als Verhängnis (Conciencia como condena)*[38], Seidel realizó una crítica de la época desde Freud. En ella, partía del diagnóstico de un filósofo filocatólico como M. Scheler, para quien el resultado evolutivo más notable de la sociedad industrial era una hipertrofia de las pulsiones vitales, algo que se podía observar también en los animales domesticados. Este era el caso, desde luego, de la pulsión sexual[39]. Pero no sólo esa pulsión hiperdesarrollada produ-

---

[34] *Grenzen der Gemeinchaft*, ob. cit., pág. 23.

[35] *Grenzen der Gemeinchaft*, ob. cit., pág. 26.

[36] «Fuerte es quien domina la sociedad, porque la afirma; débil es quien huye de ella por mor de la comunidad, porque la niega. Fuerte es quien no sólo soporta la distancia respecto a los hombres, la artificiosidad de sus formas, el refinamiento de la vida, el aumento de sus posibilidades de estímulo, sino que no las busca como compensación de sus debilidades vitales y se deja impresionar por su brío, quizá también con una resignación heroica. [...] Fuerte es quien afirma el ser complejo de la sociedad por la dignidad del ser humano particular y de la totalidad, y débil quien desea entregar la dignidad por la fraternidad en la comunidad.» *Grenzen der Gemeinchaft,* ob. cit., pág. 29.

[37] *Grenzen der Gemeinchaft,* ob. cit., págs. 35-6.

[38] Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis,* Edition Subversión-Verlag, Impuls, Bremen, 1926. Ha sido objeto de estudio por Jürgen Frese, *Bewusstsein als Verhängnis. Alfred Seidels Bedeutung für fortwirkende Theoriebildungen der 20 Jahre*, Typoskript, Bielefeld, 1975.

[39] Esto lo aceptó Seidel con firmeza. Cfr. para esto Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt,* ob. cit., págs. 53-60. En el caso de la pulsión sexual hoy tenemos claro que está más desarrollada que todas las posibilidades de satisfacción. Recuérdese la conocida escena de Falstaff, cuando en la segunda parte de *Enrique IV* se pregunta por el misterio de que el deseo no abandone al ser humano ni siquiera cuando ya le han abandonado las fuerzas.



cía inquietud y ambivalencias en los seres humanos. También sucedía con las pulsiones intelectuales. Según estos autores, el hombre moderno está dominado por una compulsión de controlar las conexiones de lo real en términos de causalidad, finalidad, totalidad o destino. En suma, los contemporáneos estaban poco preparados para aceptar el azar. Esta compulsión producía en ellos una coacción intelectual que inhibía los procesos inconscientes, los consideraba amenazadores y los penalizaba con una inquietud insoportable. La cuestión es que esas pulsiones reforzadas sólo pueden encontrar alivio en dos caminos: la neurosis o la sublimación cultural. Ambos, como sabemos desde Freud, eran soluciones estructurales semejantes. Así, Seidel suponía que el radicalismo y el idealismo tenían un claro componente neurótico o sublimado.

El problema fundamental sin embargo no estaba ahí. Tanto la neurosis como la producción cultural auténtica conectan con pulsiones inconscientes y, en ellas, obtienen la garantía de su eficacia cultural o psíquica. Al quedar atravesado por la coacción de la conciencia, el ser humano bloqueaba las pulsiones culturales creativas y se entregaba a una ironía intelectualizada destructora. Con ello, una hipertrofia pulsional —en este caso la pulsión intelectualista— bloqueaba la única solución para aliviar la otra hipertrofia pulsional afectiva —la producción cultural inconsciente[40]. Surgía así la elevada improbabilidad de un equilibrio. La neurosis quedaba como única salida. Schmitt surge de este dilema. La única solución para él era asumir la escisión y atenderla de manera especializada: junto a la hipertrofia intelectual que produce la ciencia y los sistemas burocratizados de control, se debía canalizar la hipertrofia pasional y el radicalismo por esa actividad política que produce la intensificación afectiva de amigo y enemigo, la identificación con el representante carismático y la interiorización de su personalidad representantiva[41]. Junto a la técnica, la política. Junto al frío y obediente burócrata, el ardiente seguidor. Ese sujeto es el que identificaron en la figura del Trabajador los hombres como E. Jünger y el que quiso lograr

[40] «Pero si la sublimación consciente es una solución de esta alternativa, queda como una cuestión abierta. La mayoría de las sublimaciones son posibles sólo como inconscientes y como tales quizá constituyen la única salvación de la hipertrofia pulsional. Este sería posiblemente el sentido biológico de la cultura». Seidel, *Bewusstsein als...,* ob. cit., pág. 92.

[41] Schmitt confesó que dependía más del historiador católico Rudof Sohm que de Max Weber. Para este autor debe verse Tal Howard, «Notes to Charisma and History: The Case of Münster, Westfalia, 1534-1535», en *Essays in History,* vol. 35, 1993, págs. 49-64. Rudolf Sohm fue sobre todo un historiador de las instituciones católicas y del derecho romano. Su libro *Outline of Church History,* editado en MacMillan todavía se reeditaba en fecha no tan lejana, en Beacon Paperbacks, 1962.



el nazismo[42]. La forma política tiene aquí un sentido antropológico claro. Lejos de asumir la cultura como un radicalismo neurótico que desprecia la realidad por la idea, en el sentido de Plessner, la formación política carismática y sus construcciones de amigo-enemigo ofrecería una salida clara a las importantes e intensas cargas pulsionales sin organizar.

Schmitt se vio impulsado a este paso ante las evidencias de que el dilema de Seidel llevaba a la disolución del sujeto, cosa que él mismo había experimentado en el análisis de Kierkegaard y de Hugo Ball[43]. En efecto, como hemos dicho, la sublimación cultural se podía definir como una actividad cuya eficacia parecía proporcional a su base inconsciente. La pulsión intelectual eliminaba esa base con una intensa coacción al control. Toda la realidad bajo el efecto de la conciencia puede ser de otra manera, implica noticia de la propia contingencia, y amenaza con la caída en el relativismo. El cinismo, la ironía, el nihilismo amenazan así toda sublimación y sugieren un futuro de parálisis y de falta de motivación, al romper los vínculos con los deseos profundos e inconscientes. Sin duda, la pulsión sexual resiste el cinismo y la ironía. Pero como motivo único no alcanza a la totalidad de la personalidad, que, conscientemente y en los demás campos, no puede representarse el futuro sino como probabilidad, azar, peligro y amenaza. La salida fue la intensificación, que ahora muestra su faz subrogada de la sublimación, en tanto formación consciente de afectos desplegada bajo esa coacción de control, propia de los sistemas intelectualizados. Para ello se debía aprovechar las energías de la radicalización, de las que había hablado Plessner. La propaganda o la ideología operaron el resto. La intensificación se puede poner al servicio del marxismo, del nacionalismo, del romanticismo o de una voluntarista renovación del catolicismo[44]. Su base psíquica es común en todos los casos: afectos no formados ni integrados, pulsiones en desequilibrio interno y entregados a una intensidad vacía, sin objeto. Para abrir la puerta a la formación de sujetos sólo se requiere una pulsión que sea al mismo tiempo afectiva e intelectualizable,

---

[42] Sobre Jünger debe verse ahora H. Wegener (ed.) *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio,* Madrid, Editorial Complutense, 2006.

[43] El primero en su trabajo «La visibilidad de la Iglesia», edición de Román García Pastor, *Daìmon,* Murcia, 1994. El segundo en sus años de juventud, con quien llegó a tener una gran amistad. Cfr. el trabajo de investigación de Román García Pastor, «Carl Schmitt, modernidad y crítica de la época», Universidad de Murcia, con un fino análisis de este tiempo.

[44] En realidad, Seidel comprendió que la forma institucional del catolicismo es el paradigma ideal-típico de toda ideología planificada. Cfr. Seidel, *Bewusstsein als...,* ob. cit., pág. 195. Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt,* ob. cit., pág. 60. Aquí los análisis de estos autores daban la razón a Schmitt: sólo una reedición del catolicismo podría salvar al ser humano de su neurosis.



en la que converjan las dimensiones inconscientes y las conscientes, neuróticas e intelectuales.

Entonces, la coacción de control desplegada de forma consciente se convierte en el síntoma que revela una aspiración oculta tras la debilidad psíquica y compensatoria de ella: la pulsión de poder. De forma necesaria, Seidel pensó que esta hipertrofia de la pulsión de poder debía comprenderse como una «Übersteigerung des Selbsterhaltungstriebs»[45]. Todo el nietzscheanismo se presentaba ahora como síntoma de una enfermedad que mostraba al hombre como un animal enfermo de un miedo compensado por el afán de poder. En realidad, la pulsión que estaba hipertrofiada en el fondo, y la que pujaba en todo el sistema, era la de la autoconservación. Mas si se había producido esta hipertrofia era como reacción compensatoria a un efecto necesario de la conciencia como condena: que todo puede convertirse en una amenaza, porque todo es contingente y puede ser de otra manera. Para una representación del sujeto altamente intelectualizado y entregado de forma unilateral a la autoconservación, caracterizado como identidad y ser, el futuro y el tiempo en general son sobre todo amenazas[46].

He expuesto las reflexiones de Seidel y de Plessner de tal manera que nos interpelen con fuerza y permitan explicar la salida de Schmitt. No cabe duda de que el nihilismo epocal significó tanto el reconocimiento de la necesidad antropológica de la cultura, como la imposibilidad de ofrecer prestaciones culturales apropiadas. Se comprendió a la vez que la psique humana está sometida a una dinámica permanente de desestabilizaciones y que ya no se tenía nada a la mano para regular, equilibrar y traducir-comunicar esos flujos afectivos con medios propios de la institución cultural. No se trataba sólo de la desaparición de la institución del Estado, que Schmitt puso en el centro de su mirada. Se trataba de que se desmoronaba todo lo que Hegel llamaba espíritu objetivo[47] o lo que luego se llamó cultura[48]. Esto es lo que echaba de menos Schmitt cuando constataba que «lo religioso no es

[45] Seidel, *Bewusstsein als...,* ob. cit., págs. 78 y 95 y sigs.

[46] Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt,* ob. cit., pág. 54.

[47] De ahí las reacciones hiperconservadoras de los neohegelianos como K. Larenz y H. Frayer. Este, con su *Theorie des objetiven Geistes* fue muy influyente en España. Cfr. F. J. Conde, *Teoría y sistemas de las formas políticas,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, página 61. De K. Larenz se tradujo por Truyol Serra y Galán Gutierrez *La filosofía conteporánea del derecho y del Estado,* Editorial de Derecho Privado, Madrid, 1942. En su prólogo, Legaz Lacambra recordó la impronta hegeliana del texto. Cfr. págs. 3-7. Para el significado de Larenz se debe ver la magnífica monografía de M. La Torre, *La lotta contra il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista,* Milán, Giuffre, 1988.

[48] De este movimiento forma parte Ortega y Gasset con su recurso vitalista, bastante ajeno a sus dificultades y a su propia improbabilidad.



definible en un sentido unívoco a partir de la iglesia y la política no lo es más a partir del imperio o del Estado» [TP II, 87]. Sin salvaguardas objetivos, ahora todo quedaba en manos de la conciencia subjetiva, que se vio sobrecargada por la responsabilidad de forjar a partir de sí misma un nuevo orden para un sujeto ya destruido en sus formas tradicionales. Mas ya Hegel había descubierto que el espíritu subjetivo no puede dotarse de orden por sí mismo ni devenir así sujeto. La consecuencia de esta sensación de amenaza generalizada fue la hipertrofia de la pulsión de auto-conservación, aunque fuese de algo que mientras tanto se había convertido en pura fragilidad. La proporción entre violencia y fragilidad seguía intacta. Para responder a esa hipertrofia de la sensación de inseguridad, y ordenar la subjetividad, Schmitt encontró la intensificación de la forma propia de vida, en un sentido existencial desnudo, y esto quería decir al margen de toda conciencia de legitimidad y de normatividad. Nada de sublimación: facticidad existencial pura. Ahí se limitaba la pulsión intelectual de autoconciencia, se llegaba al final de las preguntas y se consideraba válida cualquier expresión de sí que diera seguridad. Ahí la conciencia como condena se rompía ante la aceptación ciega de la forma de existencia propia, ahora intensificada para borrar las noticias de su propia contingencia, de su mera posibilidad. De esto fue testigo Heidegger al ofrecer aquella sentencia: «El *Man* mismo dice de la manera más frecuente y en voz alta Yo. Yo, porque en el fondo no es propiamente él mismo y así esquiva al propio poder-ser»[49].

6. La estructura de la identidad

Esta autoafirmación a cualquier precio[50], es justo lo que hay tras la intensificación de Carl Schmitt y el proceso de construcción del sujeto como identidad. Es hora de volver entonces a la página central del *Concepto de la Político*. La intensificación es algo que ha de hacer cada grupo desde sí mismo. Para que alguien llegue a ser enemigo basta que sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso. Ahora bien, en el caso extremo deben ser posibles conflictos con él que no puedan ser decididos ni a partir de una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. Esta es la cuestión

---

[49] *Sein und Zeit,* pág. 322 de la primera edición alemana. El pasaje era demasiado claro para que Schmitt no reparara en él. Cfr. *Glossarium,* Berlín, Duncker & Humblot, 1991, página 111.

[50] La frase es de Plessner, *Grenzen*, ob. cit., pág. 69.



central. No someterse a un tercero imparcial es decidido por el grupo, que así se eleva a soberano, el que produce unidad de acción, el que mantiene firme la identidad, el que produce representación e identificación[51], todos estos conceptos freudianos que tienen que ver con el fortalecimiento de las pulsiones de omnipotencia narcisista. «Das Ich kann sich ebenfalls nur mit seinem eigenen Echo verheiratet», dijo con claridad Schmitt [GL, 111]. Aunque en el proceso de construcción del enemigo hay dos implicados, y sólo dos, cada uno de ellos obra por su cuenta y riesgo. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta de un grupo por parte del otro queda eliminada. La disposición a meter baza y juzgar sólo viene determinada y permitida a los que de entrada manifiestan una participación e implicación existencial en el grupo propio. Schmitt dice: «Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver *[ausmachen]* el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y por eso ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida.» La actitud hacia el otro así se forja sencillamente en un asunto en el que sólo trato conmigo mismo. La decisión acerca del conflicto, y el conflicto en su caso extremo como guerra, la intensificación, es un proceso auto-referencial y tiene que ver con la autodeterminación y la auto-afirmación. Su resultado es una idealización específica y total, autorreferencial y solipsista, que Schmitt llamó concepción del mundo, existencial y afectivamente vinculada, asentada en un idealismo y un radicalismo unidos. Esta es la verdadera operación de constituir un sujeto con las consecuencias de establecer diferencias entre amigo-enemigo intensas y radicales[52]. En esa concepción del mundo cerrada y sólida, el grupo alcanza lo complementario de una realidad frágil en desequilibrio continuo: una identidad.

---

[51] Que esta identificación utiliza todos los resortes de lo que hemos llamado antes propaganda se puede ver en la pág. 37 de *Parlamentarismus,* ob. cit. Allí dice Schmitt: «Claramente, se muestra también entonces de una forma particularmente apropiada la única cuestión práctica que concierne a la identificación: la pregunta acerca de quién dispone de los medios para formar la voluntad del pueblo: poder político y militar, propaganda, dominio de la opinión pública por la prensa, las organizaciones de partido, asambleas, educación popular, escuela. En particular, el poder político puede formar desde sí mismo la voluntad del pueblo desde la cual él debe proceder.»

[52] Veamos este texto en el que se pregunta Schmitt: «¿Pero qué era la concepción del mundo? Nada sino las generalizaciones y exageraciones, demonizaciones y construcciones de enemigos que se producen desde los fines progresivos y las situaciones de escalada por parte de un segmento y elite sociológica determinada.» [Gl, 61].



Como hemos dicho, esta autoafirmación que necesita de una intensificación es índice de un futuro percibido como amenaza. En realidad, el movimiento de Schmitt consiste en atenerse a las categorías metafísicas modernas. Así, nuestro autor repudia lo que la propia inteligencia nos dice: que por mucho que intentemos dotar de necesidad nuestra existencia, con los axiomas post-cristianos de que el ser persevera en el ser, vivimos en un mundo contingente y azaroso, dominado por un abismo radical entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida. Este abismo no se acortará por mucho que se alarguen los años de vida de cada uno. Como si estuviéramos decepcionados por esta noticia, la reacción compensatoria es hipertrofiar la pulsión de vida. Aquí es donde podemos invocar a Freud y su ensayo de *Más allá del principio de placer.* La manera de hacerlo es dirigir la pulsión de muerte hacia el exterior, intensificando a la vez mi autoafirmación y reservando la pulsión de muerte al otro. Esa hipertrofia de la pulsión vital me hace incapaz de relacionarme con mi pulsión de muerte de forma ordenada y referirla a mí. Los afectos hacia el representante, con quien me identifico, pueden ser tan intensos como los afectos dirigidos contra el enemigo, a quien odio. Como es natural, todo este proceso es el mismo. Tenemos dos caras de la autorreferencialidad y no necesitamos rasgos objetivos de otros seres humanos que justifiquen nuestro paso hasta hacerlo otro, extraño y enemigo. Estos pasos son asuntos que hacemos nosotros con nosotros mismos. En realidad, es un régimen más bien solitario —por eso su concepto es una improbable soberanía— para preservamos como identidad, tanto más intensa cuanto más en peligro estemos.

Aquí es donde llegamos al punto decisivo. Uno no puede compartir con Freud muchas cosas, desde luego, y aquí sólo me interesa de él lo que puede hacer más claro el argumento de Carl Schmitt. Las alusiones a Freud son aquí instrumentales. La cuestión decisiva es: ¿los procesos que estamos estudiando, son únicamente adecuados a la situación epocal que Schmitt y Freud compartieron? ¿O más bien son consustanciales a la forma del sujeto entendido como identidad? Schmitt, desde luego, creía que este era el verdadero estatuto del sujeto humano. Y lo creía porque se atuvo a la forma de la identidad como única forma del espíritu. Esta era en el fondo su premisa teológica. Con claridad dijo: «Gott ist das ganz Identische. Gott ist Ich» [GL, 307]. Esto es lo que lo mantenía anclado al mundo moderno, a la época del *ius publicum europaeum,* con su imperativo de permanecer en el ser. En realidad, él creía que esta época era la expresión más elevada de la humanidad. Y lo creía porque había aplicado en la tierra el modelo de la trascendencia y había pensado la antropología y la política bajo la forma de la teología. Desde este punto de vista, como Hobbes, Schmitt hacía de la antropología una figura de la política y esta una figura de la divinidad. En esta



tesis creyó recuperar de otra manera la esencia del catolicismo político, aunque la recuperación ahora no se centraba en la forma institucional y jurídica, sino en la más profunda ontología. Este punto de vista le hacía especialmente favorable a la presentación de la identidad como base misma del orden y del espíritu. Dios también era Uno y se caracterizaba a sí mismo como el que Es, el que ha sido y será, el que permanece en el ser. Por eso le era necesario el otro, el extraño y el enemigo. Veamos este argumento, porque todavía nos lleva a algo más profundo.

En la obra ya citada, en la *Teología Política* II, Schmitt no sólo ajustó las cuentas con Erik Peterson. En un *Postfacio* al texto se vio obligado a saludar el monumental libro de Hans Blumenberg, *La legitimidad de la modernidad.* Como es evidente, el católico Schmitt tenía ahora que reconocer la extraña profundidad de un libro que sigue sin ser traducido al español[53]. Lo hacía con gusto adicional por cuanto ahora, tras la guerra, al menos estaba permitido citar de nuevo a los autores judíos[54]. El argumento de Blumenberg, y su apuesta por la completa inmanencia, es demasiado complejo para abordarlo aquí, pero impugnaba la teología política schmittiana desde la emergencia de la ciencia moderna. Tras reconocer que con Blumenberg emergía una nueva tierra teórica, con cierto pesar y con una inocultable melancolía, Schmitt se limitó a oponerle su modelo y a confesar su creencia. Frente a un universo en continua metamorfosis sin arquetipos trascendentes, entregado a su propio futuro abierto, a su propia e imperiosa curiosidad, a su continuo afán de novedades *(Stat pro Ratione Libertas, et Novitas pro Libertate)*[55], produciéndose a sí mismo y las condiciones de posibilidad de esa producción, embarcado en una destrucción continua como a priori de su autoproducción, Schmitt no tenía más remedio que confesar que la teología política desaparecía. La consecuencia es que, en este mundo, también

[53] «No quisiera provocar la impresión que con estas notas quiero discutir una obra cuyo saber teológico, antropológico y cosmológico abre horizontes impresionantes nuevos y de la cual he obtenido importantes enseñanzas». [TPII, 115].

[54] Por esta época del final de su vida, Schmitt volvió a citar con asiduidad autores judíos, tal y como había hecho siempre antes de 1933. Muy llamativo es que alardeó de sus relaciones intelectuales con Walter Benjamin, dando a conocer su correspondencia con el gran autor judío. Lo hizo en un *excursus* de *Hamlet y Hécuba*, *La irrupción del tiempo en el drama,* como ya estudiamos Román García Pastor y yo al hacer la edición para Pretextos, Valencia, 1996. Ahora también lo hace en una nota, donde aprovecha para corregir al editor Tiedemann, como antes había censurado la conducta del mismo Adorno por no editar las cartas dirigidas a él en la Correspondencia de Benjamin. [Cfr. TP II, 116].

[55] Este era el nuevo lema, «En lugar de la razón, la libertad y en lugar de la libertad, la novedad.» Desde luego era el mundo entregado a un pacto radical con el capitalismo, la ciencia y la técnica. [TP, II, 126].



desaparece la centralidad de la noción de amigo-enemigo. La razón es que aquí ya no rige la tesis de *homo hominis lupus*. La nueva divisa es *homo hominis res mutanda:* el ser humano es para el ser humano algo cambiante. El futuro no se presenta como una amenaza para una identidad inexistente, sino que pasa a ser el lugar de la metamorfosis. En este mundo, el afán de autoconservación era tan disfuncional como el aburrimiento. El ser ya no quiere perseverar, sino estar abierto a la experiencia del cambio. El principio de muerte volvía a Freud: se trataba de regular la capacidad del ser humano de anudar afectos. Morirse era volverse de espaldas, cansado de lograr metamorfosis de la libido.

Frente a este universo de un futuro sin trascendencia —pues la trascendencia es el verdadero lugar de la identidad y de la soberanía—, el viejo Schmitt se limitó a insistir en el sencillo hecho de que el ser humano no puede dejar de pensarse como una figura de Dios. Desde luego esa era su fe y lo fue hasta el final. Pero para él, esta fe aseguraba su mundo, el de la teología política y también ahora la estructura insuperable de la diferencia amigo y enemigo. La teología católica ahora le garantizaba la perennidad el conflicto antropológico, social, político. Entonces, frente a Blumenberg, se acordó de la tesis de que Dios era identidad, pero algo más. Con toda claridad dijo entonces que la teología es una «stasiología», una ciencia del conflicto [TPII, 123]. Para defender una posición tan anti-intuitiva respecto al catolicismo, Schmitt hizo gala de su conocimiento de los oscuros escritores cristianos y de los orígenes gnósticos del cristianismo, algo en lo que deseó competir con Blumenberg y no con el fin de olvidarlos a la moderna, sino de reivindicarlos como perenne inspiración. Entonces citó un pasaje de Gregorio Nacianceno[56], en el que se podía leer esta doctrina: El uno —*tó hen*— está siempre en estado de rebelión —*stásiazón*— contra sí mismo —*pròs heautón*—. Hegel, que conectaba de nuevo con estos viejos filosofemas neoplatónicos, no lo habría dicho mejor para explicar que hasta Dios es contradicción consigo mismo. Como es evidente, se tenía aquí el origen teológico de la Trinidad, que no es sino la aceptación del conflicto interno, de la *stásis*, entre el Padre y el Hijo y su promesa de síntesis en la Segunda Venida que ha de inaugurar el reino del Espíritu. Si la unidad y la identidad de Dios está en conflicto consigo misma, y el ser humano no es sino a figura de Dios, entonces el ser humano está en conflicto consigo mismo. De esta conflictividad interna insoportable emerge *la identidad constituida al tiempo que y por la identificación del enemigo*. Como resulta evidente, en la misma condición de posibilidad de la identidad ya está la al-

[56] *Oratio Theol.,* Lib. III; cap. 2.



teridad, la seguridad y la amenaza. En todo caso, la sustancia misma del ser humano reproduce la estructura ontológica de la divinidad trinitaria. A toda unidad le es interna una dualidad. Entonces Schmitt concluye: «A partir del momento en que a toda unidad le es inmanente una dualidad y, por consiguiente, una posibilidad de rebelión contra sí mismo, una *stásis,* la teología deviene una estasiología», una ciencia del conflicto [TPII, 123]. Ontología y conflicto son ahora las palabras básicas y previas a la noción de sujeto —y de Estado— y el paso desde aquella naturaleza de pulsiones contrarias y ambivalentes a este sujeto unitario, sugiere una historia dualista sin síntesis definitiva posible en el tiempo, una *complexio oppositorum* de nuevo recuperada[57].

Freud tiene relevancia en esta historia de la identidad, que en sí misma ya implica que aquel que nos amenaza está en nosotros mismos. El vio que en el seno del ser humano se da una ambivalencia insalvable, con afectos que son contrarios entre sí aunque se pueden dirigir hacia el mismo objeto. Amor y odio iban juntos y no podían ser eliminados sin que se eliminara a la vez todo sentido subjetivo. Esta dualidad interior era bastante parecida a la que Schmitt señalaba con su apelación a la *stásis* interior a la unidad divina. En Freud, sin embargo, se abrían dos caminos: o un reconocimiento consciente de la ambivalencia que se canalizaba mediante el humor y la tolerancia hacia nosotros mismos y nuestra falta de identidad, o bien mediante un desglose radical de esos dos afectos, intentando especializarlos en objetos de odio y de amor. Las patologías de la identidad surgían entonces, ya dieran en las especializaciones narcisistas o en los complejos, en la melancolía o en el amor, así como en todos los síntomas neuróticos como fobias, tabúes, histerias, fetiches y obsesiones. Todos estos síntomas definían personalidades inclinadas a la autoafirmación y al refuerzo de la identidad. La razón es muy sencilla y Schmitt la conocía al decir: «Der Neurotiker hat Angst seine Angst zu verlieren». Entonces comprendemos la funcionalidad del enemigo. Este garantiza de manera inequívoca que el neurótico siga «fixiert in dem Moment der Angst» [GL, 233]. Esta pulsión fue llamada por Schmitt una «entzetzliche Trägheit», una inercia tenebrosa. La consecuencia que podemos extraer de aquí es apropiada: la única identidad es la neurosis y el miedo a pederla, y no puede superarse. Ese miedo es un síntoma de nuestro problema y, como toda neurosis, no surge sino porque se exige a nuestro arsenal psíquico algo que no puede darnos, en este caso la seguridad de perseverar en un ser y en una identidad que no tenemos. La preocupa-

[57] Un Hegel sin síntesis, así se ha caracterizado a Schmitt por parte de F. Kervegan, en su magnífico *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité,* París, Puf, 1992. Ahora con traducción española, Madrid, 2007.



ción por la identidad fuerte y unívoca genera la angustia como única identidad, y con ello el desglose y la especialización de afectos para eliminar la ambivalencia básica y esencial. Así surge el afecto desmedido por nuestra forma de ser, y el odio al otro. Así emerge la necesidad de un enemigo. Pero aquella preocupación ya es neurótica y sólo tiene sentido porque en nuestro inconsciente sabemos que no somos idénticos, que también dirigimos una ambivalencia hacia nosotros mismos y hacia el enemigo. En efecto, también nos odiamos tanto como nos amamos y también amamos al otro que vemos como enemigo, pues él nos permite odiarlo siempre, y así acceder a la fijación en nuestra identidad. Esa ambivalencia es la angustia. El odio existencial al otro mantiene la angustia bajo cierto control, y nos da un aspecto de identidad.

Con su característica fuerza, invocando a los dos hermanos míticos Caín y Abel, símbolos de la humanidad entera que deviene sujeto y dualidad, Schmitt se dijo: «Historia en su núcleo esencial. Amigo y enemigo. El amigo es quien me afirma y confirma. Enemigo es quien me cuestiona. ¿Quién me puede entonces cuestionar? En el fondo, solo yo de mí mismo.» [GL, 217][58]. Por mucho que se opusiera formalmente a Freud, Schmitt procede de este mundo dominado por el psicoanálisis y la inquietud, tal y como se conoció en aquel arte que se ha dado en llamar expresionismo. Una vez dijo Schmitt que nadie se atreviera a hablar de él si no conocía su libro sobre el poeta expresionista Th. Däubler, *Nordlicht.* Con toda claridad dijo que era su *arcanum,* la perspectiva secreta que dominaba toda su producción pública. En este libro se encuentra estos versos: «Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt / Und er wird uns, wir ihm zum selben Ende hetzen»[59]. Por su cuenta añadió: «¿Qué significan y de donde proceden estos versos? Test para cualquier lector de mi pequeño escrito *Concepto de lo Político*. Quien no pueda contestar la cuestión desde su propio espíritu y saber, debe cuidarse de hablar sobre el tema difícil de aquel pequeño escrito» [Gl, 213]. Desde luego, el sentido de estos versos no podía contestarse sino desde una «wunderbare Dialektik» [Gl, 221]. Sobre ella, Schmitt permaneció en silencio. Sólo Freud y su doctrina de la ambivalencia puede descubrirla.

A mí me parece que lo decisivo aquí es entender qué significa *Gestalt.* En una entrada del *Glossarium,* dijo Schmitt que era preciso considerar el paso de Goethe a Hölderlin como decisivo en el mundo espiritual de Alemania [Gl, 153]. En cierto modo este paso fue caracterizado como la entra-

---

[58] «Historia in nuce. Freund und Feind. Der Freund ist, wer mich bejaht und bestätig. Feind ist, wer mich in Frage stellt. Wer kann mich denn in Frage stellen? Im Grunde doch nur ich mich selbst.»

[59] «El enemigo es nuestra propia cuestión en figura y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él».



da en ideales heroicos y el final de la antigua *Bildung*. Pues bien, este paso fue descrito como «den Schritt vom Begriff zur Gestalt». Apenas tenemos más indicios desde luego, pero debemos interpretarlos bien. Un poco antes, citando lo que significó Max Kommerell y Norbert von Hellingrath en la rehabilitación de Hölderlin[60], y definiendo la juventud sin Goethe que fue la suya, había dicho que este paso iba de un «genialismo optimista y neutralizante al genialismo pesimista, activo y trágico». Por genialismo Schmitt dice lo mismo que Seidel con radicalismo. Lo decisivo es la presencia de la idea que se apodera del individuo. Pero no sólo esto. *Gestalt* no es meramente idea ni es ese proceso solitario e infinito de *Bildung*. Ella tiene que darse igualmente como «sein», determinar la existencia. Y al hacerlo debe poseer «Macht». Estos tres componentes deben presentarse juntos y entonces han de hacer visible y público lo que antes quedaba invisible y puramente interior como *Bildung*. Mi afecto ideal, mi ser y mi poder: esto es en una sola cosa una *Gestalt*. Ya no estamos en el terreno de la vieja praxis por la que un individuo se apropia de una tradición y hace su experiencia vital. Hablamos de algo que permite resolver la situación de la hipertrofia de los afectos vitales e intelectuales, ya vista, y de especializar los sentimientos de la ambivalencia, el amor y el odio. La *Gestalt* ofrece los términos que responden a mi problema de miedo, inseguridad y aspiración de control, y resuelve mi problema de afecto, ser y poder. De ahí que mi neurosis, mi miedo, mi inquietud, mi inseguridad devenga *Gestalt* cuando se presenta un enemigo visible, como ser, poder e idea que me pone en peligro, cierto, pero que también me vincula a mi seguridad identitaria y hace constante mi propia angustia.

Sin duda cuando todo esto se da en el fenómeno, produce uno de esos efectos de genialismo. Que este genialismo era pesimista se basaba en que surgía de una precisa conciencia de enfermedad y estaba orientado a dar muerte. Que era activo parecía evidente por el hecho de que se mantenía en una lucha y una hostilidad. Que era trágico no era menos claro: se trataba de una lucha estéril, contra sí mismo, pero en el cuerpo y la existencia del otro. No es un azar que este libro terrible de Schmitt, *Glossarium,* acabe con la alabanza del mundo trágico de Schiller, que ya era desde luego el de Hölderlin, un mundo en el que los personajes pueden asumir un destino de hostilidad hacia el otro que llega hasta el autosacrificio antes que a la cesión en el afecto del odio. Esos seres humanos aferrados a la identidad, tal y como Schiller los mostró en *La Novia de Mesina* eran incapaces de meta-

[60] Cfr. de manera en cierto modo convergente mis análisis en *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin,* Madrid, Verbum, 1999.



morfosis alguna. Ellos comprobaron a su manera la verdad del verso de Däubler. Pues ellos sabían que cuando el enemigo desaparecía, ellos se quedaban a solas con su problema y entonces sólo podían sentir su identidad y su autodeterminación dándose a sí mismos muerte. Lo que no podían consentir era una recaída en la ambivalencia, en un angustioso conflicto interior que les devolviera a su rostro ambiguo de nada. El enemigo no era sino su propio problema, en una figura. Y era tan constitutivo de su identidad como su propio problema. Por eso Schmitt habló de una maravillosa dialéctica, de una contradicción que se puede formular así: en el otro reside la identidad. Por eso no se puede prescindir de él y por eso su muerte es tan necesaria como imprescindible su vida. Su odio nos es tan necesario como nuestro amor. De hecho, la muerte de uno sólo podía implicar la muerte de ambos en una misma y única muerte. Como sucede en *La novia de Mesina,* ese drama italiano de Schiller, que por una razonable decisión pone nombres españoles a sus desdichados personajes.



This page intentionally left blank



VI. El fracaso del Leviatán y el final del Estado

1. El ejemplo italiano

La renovación del nacionalismo fascista de Mussolini fue la experiencia que Carl Schmitt deseó formalizar en su versión inicial del concepto de lo político. Esta operación teórica, sin embargo, no cesó en la pura formalidad del *Concepto de lo Político,* sino que se desplegó a través de un intento que deseaba pronosticar una opción autoritaria parecida en Alemania. Schmitt dio por sentado que ese proceso serviría para alejar el peligro del bolchevismo sobre suelo alemán y rendiría los efectos del mantenimiento de un sujeto político nacional activo, capaz de apoyar la institución del Estado e identificar una soberanía. En este sentido, mantuvo su atención a lo que consideró como el modelo italiano en una serie de trabajos de finales de los años veinte. A través de ellos, se fue formando en él la convicción de que las instituciones del Estado de Weimar no podían generar prestigio suficiente para proponer una soberanía capaz de defender el orden social sobre el que se había basado hasta entonces la vida alemana. Nadie podría proteger la constitución de Weimar, ni el presidente apoyado por el artículo 48, ni los partidos burgueses en el parlamento, por mucho que mantuvieran la alianza fundacional con los socialistas. Nadie confiaba en que estos pudieran detener la creciente capacidad de acción interior del partido comunista ni la ofensiva de los partidos ultraconservadores. En realidad, nadie sabía cómo detener lo que parecía una guerra civil que tenía su antesala en la lucha por controlar el aparato del Estado, rebajado a poder instrumental, a herramienta técnica al servicio de cualquier fin. Así que todos los ensayos sobre la defensa de la Constitución no parecían eficaces —en caso de que fueran sinceros—, porque estaba claro que nadie deseaba el estado de excepción para protegerla.

Sin embargo, Schmitt mantenía su idea de recuperar el sentido verdadero de Estado, como institución orientada *per se* al mantenimiento de la unidad de pueblo, a la producción de paz social, de solidaridad básica, de protección y de prestigio. Dado que todo esto no se mantenía por sí mismo,

era preciso regresar a la política. Mas para ello se necesitaba identificar el par amigo-enemigo. La paradoja era suprema. El Estado debía ser una institución unitaria, pero para serlo iba a disolverse en una política que debía insistir en la escisión, al diferenciar entre amigo y enemigo. La instancia de unidad estaba condenada a identificarse con una de las partes. Esta paradoja sólo tenía una solucion en Schmitt y pasaba por identificar a la nación, ese sujeto místico unitario que no era clase, ni estaba dividido, y que declaraba como enemigo a cualquiera que deseara dividirla, fuera la clase marxista o el individuo burgués. Sin embargo, Schmitt era demasiado refinado como para no darse cuenta de que la nación, por muy unidad mística que fuera, también constituía una forma social y gozaba de una realidad histórica. Así que no bastaba con apelar a un reencuentro del Estado con la nación, si la forma social concreta en la que esta vivía quedaba desconocida e ignorada. Entonces vemos aparecer un sorprendente Schmitt materialista.

Cuando en 1929 se entregó a la reseña del libro de Erwin von Beckerath, *Wesen und Werden des faschistichen Staates,* publicado en 1927, Schmitt declaró de forma muy nítida sus previsiones para Alemania y se empeñó en medir las semejanzas y las diferencias entre su diagnóstico y el caso italiano. Si volvemos a esta reseña es porque en ella se muestran los intentos de Schmitt por salir de aquella paradoja que expusimos arriba. A pesar de todo no lo consiguió. Por ello quedó entregado a la desnuda facticidad de los acontecimientos que se iban a producir. Desde entonces su teoría tenía que ir por detrás de la historia.

Para Schmitt no había duda acerca de algo: el Estado fascista significaba una repolitización de las masas populares y esto implicaba la destrucción del liberalismo, la emergencia de una idea democrática plebiscitaria ajena al «elezionismo» burgués y la aparición de un espacio público distinto de la formación de la voluntad a partir de votos privados. Lo decisivo de todo esto, muy conocido, era la creciente «autoconciencia ciudadana y nacional entre la masa de los italianos» [PB, 126][1]. En opinión de Schmitt, la concentración de responsabilidad política en Mussolini iba en la línea de la visibilidad de la autoridad pública del Estado y, según su criterio, implicaba una clara asunción de una política de responsabilidad. Por supuesto, es inútil esperar en Schmitt una sospecha acerca de la debilidad de esta comprensión suya. El soberano aparecía por fin y, en la medida en que usara de plebiscitos, renovaría las formas cesaristas y populistas de la democracia romana. Con rotundidad dijo que en modo alguno las formas antiguas roma-

---

[1] Se trata del escrito *Wesen und Werden des faschistichen Staates,* de 1929.



nas eran un decorado para el fascismo y recordó que incluso hasta Hegel llegaban las «raíces que brotan de la Antigüedad» [PB, 130]. El tipo de este cesarismo democrático era tan antiguo como Salustio y siempre había tenido como meta dotar al Estado de dignidad. El catolicismo romano ahora podía prescindir del elemento católico y se quedaba con el complemento del «sí» o del «no» de la aclamación popular para obtener la infalibilidad.

Todo esto, junto con las reclamaciones de que el fascismo era compatible con la verdadera democracia, es muy conocido y Schmitt trabajaba en teorías parecidas desde *La Dictadura*. Quizá por ello, el debate que recordaba el problema de la libertad política y la división de poderes en estos términos le parecía a Schmitt ideológico y enmascarador [PB, 125]. Lo relevante para él tenía que ver con la respuesta que se diese a la pregunta siguiente: la renovación de la dignidad del Estado, esta nueva vida política de la unidad nacional, ¿qué telos incorporaba? ¿Seguía siendo este la formación de una *complexio oppositorum?* Aunque Schmitt ya no empleaba esta frase, demasiado teológica y metafísica, sí avistaba los mismos problemas y jugaba con los mismos esquemas de pensamiento. En su opinión, el Estado tenía tres salidas a la vista del conflicto social y económico de clases: o se convertía en un poder neutro e intermediario que de forma pasiva ofrecía su instrumental y su burocracia al mando político, sin tomar parte en la definición de los fines; o bien acogía un fin, lo hacía propio y se convertía en un servidor armado de una de las dos clases en lucha, y por lo tanto en un auxiliar para exterminar y someter a la otra clase —Schmitt llamaba a esto la «conocida tesis marxista»—; o bien era un tercero superior que imponía su propio fin a las clases en lucha con la serena actitud que revelaba la divisa *sine ire et studio*. En su opinión, esta era la apuesta fascista y de ella habló Schmitt en términos de un «intento heroico» de someter a su lógica unitaria propia el pluralismo de los intereses económicos.

Schmitt mostraba simpatías profundas por esta tercera opción, que en el fondo era la forma desnuda de hablar del Estado como productor de *complexio oppositorum*. Sin embargo, la manera concreta de realizar esta tarea dependía —también en la línea de Hegel— de la situación económica de cada país. Aquí, Schmitt distinguía entre los «estados industrializados grandes y avanzados» [PB, 127] y los que no lo eran y llamó la atención sobre la curiosa coincidencia de que los Estados bolchevique e italiano pertenecían a este último grupo. «Precisamente los países no intensivamente industrializados, como Rusia e Italia, se pueden dar hoy una «constitución económica» [PB, 127]. La propia debilidad de su realidad económica, el dominio de los campesinos, determinaba que el Estado allí se pudiera elevar como señor y defender su propia supremacía. Para ello debía dotarse de una «organización cerrada y ordenada», jerarquizada y fija, fuerte y unida, de un aparato como



el partido bolchevique o el partido fascista. Sin duda, para esto no servían los viejos partidos basados en la libre afiliación. Schmitt parece sugerir algo interesante: la fortaleza del aparato del Estado sólo es comprensible en una industria débil y en una construcción social no atravesada por la gran técnica. Así que los Estados poco desarrollados buscan producir una gran industria imponiendo sus fines a los demás grupos sociales, mediante un aparato propio. Con ello era fácil pronosticar, como hacía el autor del libro, que el Estado autoritario volvería a ganar terreno en la ideología política de la cultura occidental. Sin embargo, es sorprendente que Schmitt no se encontrara de acuerdo con estas afirmaciones. En su opinión, el caso alemán mostraba sus peculiaridades justo en este punto del debate.

Cuando Schmitt decidió enfrentarse al señor de Beckerath, y aunque reconocía sus méritos expositivos, le hizo esta pregunta. Puesto que la finalidad de esta organización superior del Estado, fascista o bolchevique, era imponer los fines de una industrialización, su superioridad era provisional. Así que, llegado el momento ¿a qué intereses se inclinaría, al de los trabajadores o al de los empresarios? Entonces, Italia o Rusia, estarían en la situación de Alemania y conocerían sus dilemas. Mientras tanto, la lógica de las cosas llevaba a que, en su pretensión de llegar a ser un Estado fuerte, tanto Mussolini como los bolcheviques tendrían que inclinarse hacia el lado de los trabajadores. «Sólo un Estado débil es un servidor capitalista de la propiedad privada» dijo Schmitt [PB, 129]. Con ello, para Schmitt lo decisivo era el grado de industrialización propio de una comunidad nacional. Sin alcanzar este grado, los problemas políticos decisivos no aparecerían. Por eso, si había de pensar en Alemania, era necesario marcar las diferencias. Y estas estaban en que, dado el grado de desarrollo industrial, la organización del Estado no podía entenderse sino al modo weberiano, como burocracia neutral, disciplinada, técnica y facilitadora de las exigencias de la socialización. El Estado no podía elevarse a señor. Sólo el hecho de estar durante mucho tiempo al servicio de las dinastías legítimas, podía producir la confusión de hacer de esta burocracia algo semejante a un Estado autoritario. Sin embargo, con ella no se podía romper. Sólo el fascismo, que no tenía nada parecido, podía permitirse el lujo de ser revolucionario, dado que lo importante era lo que tenía que crear. Alemania no podía arriesgarse a romper su industrialización y por eso necesitaba de su burocracia. Pero burocracia no era lo mismo que partido único y estatal con fidelidades personales. Entre estas formaciones la hostilidad es total.

Cuando un par de años después, Schmitt sistematizó los sentidos de la neutralidad, caracterizó esta intervención neutral del aparato burocrático como ajena a la política [BP, 98]. En cierto modo, era muy cercana a la neutralidad sobre la base del conocimiento objetivo y no egoísta de las cosas, y



en este sentido negativa. Sin embargo, esta no podía ser la única. En cierto modo, la neutralidad objetiva de la burocracia debía integrarse dentro de otra neutralidad del Estado, esta vez política, en tanto «expresión de una unidad y totalidad que abarca en su interior agrupaciones antagónicas y que por lo tanto relativiza en su seno esos antagonismos» [BP, 101]. Esta neutralidad era la propia de la decisión estatal, la ejercía el soberano y jugaba produciendo la *complexio oppositorium* que debía rendir una política inspirada en la vieja teología de la Iglesia católica. Como tal, era una decisión política porque identificaba la diferencia amigo-enemigo, pero estaba a favor de la unidad porque la dualidad representaba sencillamente las posiciones conflictivas encontradas sin mediación. Esta decisión constituía el *fiat* de la mediación misma, y reconducía a los enemigos a la unidad del Estado. Y sin embargo, era neutral porque no entregaba la razón a uno de los extremos radicalizados. Y esto era así por un diagnóstico que había elevado a la vez un gran amigo de Schmitt y un discípulo suyo. El amigo era Otto Bauer, quien también en la senda de Weber había reconocido que en los Estados altamente industrializados domina el fenómeno de la «sozialen Gleichgewichtsstruktur», lo que podemos traducir como la «estructura de equilibrio social» entre capital y trabajo [PB, 127]. En estas condiciones, Otto Kirchheimer había desplegado la tesis de que en los Estados industrializados, por principio, el capital y el trabajo tienen aproximadamente el mismo poder social. En estas condiciones, sentencia Schmitt, «ninguno de estos dos grupos puede imponer al otro una decisión radical sin una terrible guerra civil». Esta guerra civil no era evitada por ningún tipo de medidas legales, pues estas, tomadas por una parte, aspirarían a poner la burocracia al servicio de sus propios fines parciales, y lucharían por alterar la justicia política —que Schmitt definió en *Legalität und Legitimität*— usando el poder para impedir por todos los medios la igualdad de oportunidades para la obtención del poder por parte de la oposición. Así que «por el camino legal no son posibles decisiones legales y alteraciones fundamentales de la constitución» [PB, 127]. Esta era la idea de Schmitt hacia 1929. Entonces creía efectivamente que una alteración constitucional y legal era declarar la guerra civil. Por tanto, sólo había un camino: considerar al Estado neutral respecto a esta diferencia amigo-enemigo y esto en doble manera: como servidor neutral de la industrialización y socialización y como defensor de esa unidad estatal que implica mantener en equilibrio las fuerzas del capital y del trabajo. Sólo esta doble neutralidad, usando la burocracia estatal al servicio de la unidad estatal, del equilibrio social y de la igualdad de poderes de capital y trabajo, podría darse eficacia verdadera a la constitución de Weimar. Sin duda, esto implicaba hacer regresar la constitución a su origen. El protector de la constitución debía lograr justo esto. Y para eso debía usar el plebiscito, el contacto



directo con el pueblo, con esa forma de vida común nacional que estaba por encima de las clases. Si la nación rusa había encontrado su forma de odiar a occidente en el comunismo, la nación alemana debía encontrar en el equilibrio del capital y del trabajo su forma de ser. Frente a la cosmovisión cerrada del bolchevismo, ahora se debía encontrar una visión opuesta, centrada en el Estado como tercero neutral, pero capaz de decidir en favor de la unidad. Mas esta neutralidad positiva sólo se podía lograr si el Estado devenía de alguna manera total.

2. La aceptación de las dinámicas totales

En tres artículos posteriores Schmitt desplegó diversos sentidos en que el adjetivo total se podía aplicar a la política. La tesis general afirmaba que cuanto más totalidad incorporara la política, más necesitada estaba de mediaciones capaces de representar la unidad. El primero de estos trabajos se llama *Die Wendung zum totalen Staat,* es de 1931 y en él Schmitt expuso con cierta objetividad los sentidos modernos de totalidad. El primer sentido dependía de la serie histórica de la evolución del Estado, desde el Estado absoluto del siglo xvii, al liberal neutral en tanto no interventor del siglo xix, hasta llegar al Estado total del siglo xx. La diferencia entre los dos últimos se podía expresar de manera fácil. Mientras que el Estado neutral liberal se basaba en la diferencia entre sociedad y Estado, el Estado total potencial del siglo xx hacía del Estado el lugar que decide en favor de que la sociedad se organice a sí misma con sus equilibrios básicos. En realidad, la diferencia residía en que ya no se podía seguir diferenciando entre Estado y sociedad. En el siglo xix se pensó que el Estado marcaba y definía las reglas del juego pacíficas y neutrales para que las fuerzas sociales pudieran desplegarse libremente. Así que el Estado no intervenía ni en la economía, ni en la religión, ni en la cultura. No sólo eso. Como el Estado era por lo general el principio del poder y del gobierno, su actuación y su ámbito de gestión se debía limitar lo más posible frente a la sociedad expansiva, pacífica, libre. Así que el Estado liberal neutral, y la contraposición sociedad y Estado eran conceptos de naturaleza polémica frente al viejo orden del Estado absoluto [PB, 166-167]. Una de las consecuencias de este hecho fue la consideración del parlamento como control del Estado y de su órgano ejecutivo, junto con la idea de que el parlamento era el lugar de la sociedad. A él corresponde garantizar que el poder ejecutivo se atenga en su actuación a los límites de intervención que le han sido concedido o pactados [PB, 171]. En este sentido, «el parlamento en tanto es el representante del pueblo se convierte en el verdadero protector y garante de la constitución, porque el otro socio del contrato, el go-



bierno, sólo ha cerrado el contrato contra su voluntad. Por eso el gobierno se merece todas las sospechas, pues no hace sino gastar y exigir fondos, mientras que la representación popular es ahorrativa y contraria al despilfarro». La consecuencia impone que «el Estado se limite al mínimo posible» [PB, 171].

En la actualidad, dice Schmitt, ha cambiado la percepción del Estado. «Ahora el Estado se ha convertido en la auto-organización de la sociedad» [PB, 172]. Esto es así porque la sociedad se ha convertido en un cuerpo tan complejo que no puede mantenerse sin instancias directivas centralizadas. La socialización necesita del aparato del Estado. Este fenómeno es el que se ha hecho visible en la forma de conducción de la Primera Guerra Mundial. La consecuencia es que por doquier se impone una tendencia a identificar potencialmente sociedad y Estado. Todos los problemas sociales, en la medida en que sean complejos y requieran instancias directivas, se convierten de inmediato en problemas estatales. Con ello, las dualidades anteriores del siglo xix desaparecen. La economía no podrá regularse sin órdenes estatales, la cultura no podrá ordenarse sin leyes universitarias, la religión no podrá regularse sin disposiciones legales y sin recibir subvenciones; los museos no podrán mantenerse sin aportes públicos. La clave sociológica última reside en las dimensiones de masas de la política y la necesidad de eficacia social garantizada de sus medidas. Ahí reside la base de la complejidad y de ahí la necesidad de que el Estado intervenga. Así llegaremos a un Estado-económico, a un Estado cultural, a un Estado-protector, a un Estado-Bienestar y a un Estado-previsor. Basta algo para entenderlo: el aumento de los presupuestos de Estado, la necesidad de inyectar fondos públicos en la industria, el peso de las finanzas públicas en la circulación de dinero, la necesidad de regular la producción y la intervención del Estado en la seguridad de aprovisionamiento de materias primas. No se trata de un sistema de participación, sino de un sistema de regulación y control. Respecto de las industrias públicas, el Estado es productor, educador, usuario, regulador y empresario. Él determina la economía social. Su política interior y exterior es en buena medida política económica. Si se mira el presupuesto económico del Estado, se descubre que ninguna actividad social puede desplegarse sin subvenciones. No intervenir en seguridad social, previsión, educación o medicina es una utopía y una contradicción. El Estado así interviene en «todo lo que concierne a la vida humana en su conjunto» [PB, 172]. Ya no puede mantenerse neutral, en el sentido liberal de no-intervención. «En el Estado que se ha convertido en una auto-organización de la sociedad, ya no hay nada que no sea al menos potencialmente estatal y político». Como vemos, Schmitt, apoyado en una sociología weberiana, habla del presente, del nuestro también, de uno que no está ni siquiera hoy plenamente controlado. Estas realidades quedaron expuestas a la luz en la Primera Guerra Mundial y se cita



expresamente a Jünger para ello. El armamento total de un Estado en guerra concierne a toda la vida social. La movilización total se basa en la indistinción entre soldados y civiles. Todos los miembros de la sociedad son en el fondo servidores del Estado, soldados [PB, 172-3].

El problema a los ojos de Schmitt es que mientras que el Estado conoce esta expansión, ha mantenido la forma del Estado liberal, que hace del parlamento el lugar donde se hace valer la sociedad *contra* el Estado. La pregunta es: el parlamento, que fue el lugar para controlar el Estado mínimo liberal, ¿es el lugar adecuado para asegurar que la sociedad se auto-organice a sí misma y atienda a todos los retos de intervención en las diferentes esferas de acción social necesitadas de regulación? La tesis de Schmitt es aquí variable y desde luego altamente sofística. Dice que el Estado legislador propio del parlamento tiene que convertirse en cada vez más poderoso y regulador, más omnicomprensivo, más técnico, más conocedor de la realidad completa de la sociedad a la que debe auto-organizar. Nada que objetar a esto. Sin embargo, pronto se introduce la previsión hegeliana. La ciencia en todos los sentidos es cada vez más necesaria para el gobierno y, por ello, *la representación* para legislar ha de tener en cuenta la posición en la producción y sus necesidades. Ya no se trata de una burocracia, sino de la representación política, que ahora ha de emerger desde el orden social concreto de la sociedad. La forma de representación que integró y formó el parlamento transmitido por la tradición liberal del siglo XIX, ya no servía. Esta situación era paradójica. En el momento en que alcanza mayor poder como regulador de la vida social, el parlamento descubre que ya no puede seguir trabajando de la forma tradicional, basada en la discusión y en la hostilidad al ejecutivo.

Schmitt lo explica así: «El parlamento, el cuerpo legislativo, el portador y el punto central del Estado legislador, en el momento mismo en el que parece lograr la victoria definitiva, ofrece una figura en sí misma contradictoria, pues niega los propios presupuestos y los presupuestos de su victoria.» [PB, 176]. Esta paradoja está relacionada con el hecho de que el parlamento liberal representaba a minorías homogéneas, a elites burguesas; tenía efectos de control y de garantías, pero dejaba fuera el principio político soberano, el gobierno del rey, la representación adecuada capaz de imponer una dirección ejecutiva a la vida social en su conjunto. La dependencia del modelo del II Reich es manifiesta. Mas cuando aquel representante de la unidad falta, la pregunta es cómo se garantiza la unidad de criterio indispensable para lograr la auto-organización de la sociedad. No tenemos evidencias de que la unidad sea el fruto necesario, obligado y espontáneo de la "auto-organización"». Schmitt así se da cuenta de la problemática política propiamente dicha. Que el Estado sea la auto-organización de la sociedad es una



representación igualmente liberal, que confía en el automatismo de los procesos sociales, en su propia inclinación a la regulación. Por el contrario, Schmitt pensaba que la unidad es siempre una realidad construida y que no se genera de manera espontánea por ninguna mano escondida. No cualquier sociedad puede auto-organizarse. No cualquier organización de la sociedad lleva a la unidad. Incluso es posible que la sociedad no puede auto-organizarse más que si el propio Estado es eficaz para hacerlo. La sociedad altamente industrializada, por ejemplo, puede verse como un enfrentamiento civil si no existen instancias políticas capaces de imponer la mediación. El parlamento no era esa instancia, pues allí sólo se hacía visible la diferencia.

Aquí Schmitt era pesimista. Pues no sólo el parlamento estaba obligado a jugar en otro terreno que el inicialmente preparado para él. También los partidos lo hacían. Los antiguos partidos liberales no eran sino diferentes medios de expresar una voluntad social que se consideraba homogénea. Trataban de encontrar el interés común y con frecuencia lo hallaban porque se trataba de un interés parcial y limitado, esencialmente de ajustar los impuestos. Pero en la medida en que los partidos tienen que jugar en un ambiente en el que el Estado tiende a la totalidad, resulta evidente que ellos también se convierten en partidos que dan repuestas totales. Para lograrlo se tienen que constituir en instituciones poderosas, complejas, dotadas de burocracias importantes. Con ello tienen que fortalecer sus organizaciones también desde el punto de visa ideal, con visiones generales del mundo. Son partidos de «concepciones del mundo cerradas» y en realidad ofrecen diversas alternativas totales de «los poderes sociales organizados» [PB, 177]. Surge así entre los partidos «un pluralismo que incluye vinculaciones morales y obligaciones de lealtad, una *plurality of loyalties,* por la cual se estabiliza con cada vez más fuerza la división pluralista y se amenaza cada vez más intensamente la formación de una unidad estatal». Si uno de ellos domina el parlamento, la normativa que emane de él tiene efectos totales, pero brota de una parte social. La contradicción es clara.

En este sentido, la aspiración no puede ser hallar un denominador común, pues entre concepciones del mundo cerradas no puede haberlo. Se trata de conquistar el Estado, ahora dotado de poderes totales de intervención, para realizar la cosmovisión total del partido. Con ello la constitución es el terreno de juego que regula una lucha plural, pero sin mediaciones. En estas condiciones, no puede sino operar en su propia erosión y destrucción. Como terreno de juego común tiene el tiempo contado: durará mientras dure la conquista total del Estado por un partido; esto es: mientras no se consiga una privatización radical del Estado por uno de los partidos en lucha. Todo poder que conquiste un partido así constituido podrá



usarse de forma perfectamente legal, pero será percibido como un peligro mortal por los partidos rivales. El poder genera una prima de poder y hace tanto más difícil el acceso al poder de la minoría en la oposición. En tanto esta se ve excluida de manera potencialmente total de la posibilidad de conquistar por su parte el poder, *de facto* se verá como minoría paria o perfectamente ilegítima. Ahora bien, esa exclusión fruto de la legalidad no hace sino destruir la base de la constitución. «Entre estas dos negaciones contrapuestas, que funcionan de una manera casi automática, en la situación de un pluralismo estatal, la constitución queda destruida.» [PB, 178]. Así que, en la situación del Estado total, el parlamento con su juego de mayorías no puede ser todavía el soberano, pues esta posición implicaría que un partido fuese soberano total con solo una parte. Esto encierra una contradicción obvia, pues una parte no puede preservar la unidad. Cuando recordamos la cuestión de quién y cómo se podrá producir esa unidad que es la sociedad auto-organizada, entonces nos damos cuenta de que tenemos un problema serio. Situado en esta circunstancia, el Estado que brota de la unidad, no podrá caminar sino hacia su división. Este es el supuesto de la otra tesis de Schmitt que ya vimos: la democracia, como esquema que hace visible la unidad del Estado, no pasa por la forma parlamentaria, sino por la relación representativa inmediata con alguien soberano, capaz de imponer mediaciones. La pregunta ulterior plantea el problema de cómo una sociedad escindida puede generar este representante soberano y si no está ya condenada al conflicto.

Apenas dos años después de la publicación de este ensayo sobre «Die Wendung zum totalen Staat», Carl Schmitt editó un nuevo trabajo donde abordaba el mismo tema. De forma apropiada tituló el trabajo «Desarrollo ulterior del Estado total en Alemania» y vio la luz en «Europäischen Revue», aunque recogía muchas conferencias impartidas a lo largo del otoño e invierno de 1932 y 1933. Se trata por tanto del artículo previo a la toma del poder por los nazis. En este trabajo, Schmitt comenzaba criticando el punto de vista que defiende la tecnificación de la vida social como una forma de despolitizar el Estado, aquella neutralización negativa de la pura burocracia. La tendencia consistiría en abordar lo que hasta ahora era un problema político como si fuera un asunto objetivo de alguna técnica, ya fuera económica, jurídica o médica. Por doquier se defendió que, de esta manera, se aseguraba la atención a las necesidades sociales y se ganaba la felicidad de los pueblos. Schmitt, por el contrario, consideraba que esta despolitización en el fondo configuraba una política de aplazamiento de problemas incómodos y de cambios necesarios, por lo que se constituía en una expresa voluntad de no alterar el *status quo* y anular así la posibilidad de cambios decisivos. La tecnificación de esta manera ofrecía una política conservadora y ciega.



Lo único real de esta actitud procede de la evidencia de que muchas más cosas que antes no tenían la condición de políticas, ahora la tienen y que, al carecer de mediaciones apropiadas, se entrega su solución a expertos y técnicos como un expediente para no asumir decisiones y responsabilidades. Mientras tanto, la experiencia demuestra que «todos los problemas son potencialmente políticos» [PB, 211]. Lo económico, lo cultural, lo religioso, lo erótico, «todos los ámbitos de la existencia humana», ahora se han configurado como problemas políticos. Por lo tanto, y al margen de la ideología despolitizadora, Schmitt deseaba reconocer que el Estado total existe. Gustase o no gustase. Y por tanto, el Estado total debía dotarse de los medios adecuados que le permitiesen usar de su soberanía política. Si lo político es llamado por Carl Schmitt como «lo total», aquello que cierra el mundo social, que le dota de perfección, de última instancia decisoria, reguladora y normalizadora, entonces lo que tenía que buscar el nuevo Estado, lo único nuevo verdaderamente, era identificar los nuevos «medios técnicos» con los que hacer más clara su eficacia política. El Estado total, ahora, por el crecimiento de la técnica, alcanzaría un poder increíblemente potenciado.

Todas estas eran posiciones antiguas. La tecnificación, al reducir todo problema a un asunto objetivo de especialista, implicaba una despolitización. El Estado nuevo, frente al viejo, dominaba el enorme potencial de los nuevos medios técnicos. El Estado sería total, en el sentido de cierre de la organización social, pero ahora todos los asuntos objetivos, y todas las técnicas por tanto, reposarían en su mano. La cualidad total del Estado en tanto director social se despliega de forma cuantitativa en todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, en manos del Estado, la tecnificación no puede implicar despolitización, ni falta de responsabilidad, sino justo lo contrario: la entrada en una responsabilidad total. De tal manera que, si el Estado no toma en su mano estos nuevos poderes de la técnica, estas nuevas armas, si no las politiza en favor de la unidad, «otro poder u organización lo hará y entonces se convertirá a su vez en el poder político, esto es, en el Estado». En manos del Estado, por tanto, la técnica neutral no se puede despolitizar y quedarse en esa neutralidad. En realidad, la técnica nunca es neutral salvo en un sentido provisional: ella no dice a qué interés ha de servir. De lo que se trata es de que se maneje la técnica con visibilidad pública y con poder responsable al servicio de la *complexio oppositorum,* y no se entregue a los oscuros técnicos ni a los intereses parciales desgarrados por concepciones del mundo totales y enfrentadas.

La forma en la que el Estado politiza los medios de la técnica, y se convierte en total desde el punto de vista cuantitativo, no es sino la masiva influencia sobre las poblaciones a través los medios de formación de opinión pública. Por eso, a Schmitt le parecía que ningún Estado podía despreciar



estas técnicas directamente políticas. Ninguno dejaría de intervenir de una manera u otra en la censura, pero sobre todo utilizarían los nuevos medios técnicos del cine y de la radio. Todos ellos determinan técnicas de dar noticias, de influencia sobre las masas, que implican estrategias muy refinadas de sugestión y formación tecnificada de la opinión colectiva. Y en este punto de vista ya no se trata sólo de una extensión cuantitativa de su ámbito de influencia, sino de una «increíble intensidad», de una nueva forma de relación entre el hombre y el Estado en el sentido de la «cualidad y energía» con la que el Estado puede intervenir en la conciencia, en el afecto, en la vida subjetiva de los seres humanos. Esto es lo específicamente totalitario, en el sentido italiano de «statu totalitario». Lo que caracteriza esta forma de estado total es la imposibilidad de que el Estado permita en su seno algo hostil, algo que inhiba su actuación o que la limite, o tan siquiera algo que la fragmente. Los nuevos medios técnicos tienen la capacidad de denunciar a estos enemigos del Estado y construirlos como paso previo a destruirlos. Tal Estado, dice Carl Schmitt, «puede distinguir amigo y enemigo». Puede de esta manera realizar lo político por primera vez en la historia. La aspiración última del Estado de ser una sociedad perfecta, total, ahora encuentra los medios técnicos apropiados para ello [PB, 213]. Para eso ha de imponer sus propios fines frente a los fines totales de los partidos en lucha.

Este Estado es el que sin distinción interviene en todas las esferas objetivas de la vida social y de la existencia humana, pero también el que lo hace desde una «intensidad y una energía política» adecuada. En el primer sentido cuantitativo, Alemania y cualquier Estado propio de una sociedad compleja, debe ser un Estado total. Pero sólo podrá responder de manera adecuada a sus problemas reales si está en condiciones de ser un Estado total en el sentido positivo, cualitativo e intensivo. El primero es una totalidad del mero volumen. Ahora bien, si no es una totalidad en el sentido de intensidad de energía, entonces su propia necesidad de intervención en todos los ámbitos de la vida someterá a ese Estado a una cantidad de tensiones y de decisiones que no harán sino dividir a la población. Entonces todo será motivo de diferencia entre partidos y puntos de vista y la totalidad redundará en una inmensa dualidad social, una fragmentación de los puntos de vista y una lucha civil potencial, se canalice o no por la legalidad. Por eso tenía necesidad Schmitt de separar Estado y parlamento, al contrario de Weber. Para el Estado parlamentario, su expansión cuantitativa sería causa de la más extrema debilidad. Sobre todo porque pronto existirían partidos totales que, lejos de los viejos partidos liberales de opinión, tendrían su propio punto de vista acerca de la totalidad de cosas en las que hay que intervenir. Con ello «se politiza la vida completa del pueblo total y se parcela la unidad política del pueblo» [PB, 214].



En estas condiciones, si se quiere llegar a un compromiso, será a cambio de entregar a los gestores del poder parcelas cada vez más amplias de recursos con las que calmar la voracidad de maquinarias partidistas. Con ello, ninguna constitución puede mantenerse en su sentido originario y todo entra en una dinámica en la que el Estado es el botín de partidos de creciente aspiración total, aunque justo por eso sean enemigos del Estado. En este sentido, Schmitt denunciaba que la totalización de la política «cambiaba y falseaba todas las instituciones de la constitución de Weimar». Pues el carácter total de la política sometida a partidos implicaba considerar el «Estado», en tanto que poder potencialmente total, como «objeto de botín». El partido político sería así el que goza de un polipodio del poder mediante el expediente de la lista de candidatos que hace del poder legislativo un poder obediente al partido y el procedimiento apropiado para un desvalijamiento legal del Estado, con el consiguiente vaciamiento de sus propios fines, el mantenimiento del equilibrio social de capital y trabajo, forma concreta de unidad en la sociedad altamente industrializada.

Con esto se demuestra la intención de Schmitt: si se quiere evitar una totalidad cuantitativa cada vez más absoluta, se deberá potenciar una totalidad cualitativa capaz de crear los apoyos populares apropiados para que el Estado pueda cumplir su fin unitario y su función mediadora. Si no se quiere que el Estado, con todo su inmenso poder, caiga en manos de una de las partes en disputa, deberá generar con sus propios medios una fuerza política capaz de desplazar todos estos corsarios del poder. Sin duda, esto implicaba un presidente ejecutivo apoyado sobre el voto directo de las masas. Lo único que no se pregunta Schmitt es si se ganará algo con la sustitución de ese polipolio por un monopolio. En todo caso, no ve posible la colaboración entre el parlamento y el presidente plebiscitario. La cuestión que Schmitt no analiza es que en esta situación de partidos totales ya no se puede confiar la intensificación del Estado total a ningún agente, pues todo agente estára inexorablemente vinculado a un partido. Aquí se descubre la más básica premisa del planteamiento de Schmitt: que todavía cree en la existencia de un Estado alemán al margen de todos los partidos; o lo que es lo mismo, que identifica una institución soberana como la que de verdad encarna el Estado y que esa es la que debe tener el poder cualitativo total de intervenir en las masas para definir el enemigo, para formar la unidad de pueblo y para destruir a quien no se avenga a su sistema de valoración e identidad, de equilibrio y de mediación.

Lo que resulta claro es que esta institución no puede proceder ni del partido ni de una vida política dominada por la expresión de la diferencia en el parlamento. La otra premisa escondida de Schmitt no es menos ilusa. Sólo este Estado podría limitarse a sí mismo en su capacidad de interven-



ción en todas las esferas de la vida social. Pero uno no entiende que, dotado de los medios de intervención social y de formación de opinión pública apropiados, este Estado se haya de limitar en su capacidad de intervención o en su totalitarismo cuantitativo o cualitativo. Las dos premisas juntas se pueden ver en este último pasaje, que testimonia lo que quería Schmitt y sus asociados: «Si no se mantuviera en pie una última columna del ordenamiento constitucional de Weimar, el presidente del Reich y su autoridad que procede de tiempos pre-pluralistas, entonces probablemente el caos habría ya emergido en toda su visibilidad y en su fenómeno más aparente y habría desaparecido incluso la apariencia de orden.» [PB, 216]. Esta frase, escrita en 1932, indica qué deseaba Schmitt: que el presidente Hindenburg estuviera en condiciones de disponer del poder total cualitativo, con la pretensión de que, de esta forma, el Estado de Weimar fuera total también en sentido cuantitativo, y garantizara el equilibrio de las fuerzas del capital y del trabajo, tal y como se había establecido en la época de la fundación de la República. Este nuevo poder sería el que estaría en condiciones de ejercer la soberanía para decidir en cada caso qué es o no es político, qué merece o no merece su atención, y para eso bastaría con activar el sentido de su influencia sobre las masas. Así que esta sería la política total: aquella que tiene su meta-regla en una soberanía decisoria. Aquí ya nadie podría ser neutral ni caminar hacia la guerra civil. Quien no aceptara la mediación presidencial, sería declarado enemigo por el soberano y a su destrucción debería acudir en auxilio el Estado entero. La única cuestión es si para este momento esta instancia del presidente o del soberano no se había convertido ya en una de las partes y si su identificación del enemigo no era sino una declaración formal de esa misma guerra civil que se quería evitar.

Cualquiera que lea los trabajos de Schmitt sobre la evolución total del Estado, puede presentir que esta solución quedaba al margen de la Constitución de Weimar. Esta intuición es muy fácil después de los hechos. Pero para los actores las cosas no eran tan evidentes y para la obstinación teórica de Schmitt todavía menos. Él seguía haciendo pie en la negatividad jurada contra el bolchevismo, y allí se dejó llevar por el valor originario de la identificación del enemigo sobre el que no se engañaba. Tras sus pretensiones universalistas, Schmitt siempre vio la onda expansiva del nacionalismo ruso y comprendió que este era un peligro externo para Alemania. Eso hacía tanto más inquietante su presencia en suelo alemán mediante el Partido comunista. La afirmación que debía brotar de esta hostilidad no estaba tan clara como la negación. Entonces Schmitt se lanzó a la aventura. Pues cuando alguien asume la incondicionalidad de una hostilidad, no puede además proponer exigencias acerca de quién ha de destruir al enemigo. Él no deseaba inicialmente un modelo nazi, esto parece claro. En realidad, fiel a la tra-



dición alemana, pensaba que la solución debía aproximar la república a lo que era el II Reich, elevando al presidente a una especie de rey electivo, como habían logrado los Estados Unidos. Esta previsión pasaba por hacer del presidente la figura capaz de dirigir la acción del Estado al servicio de su propio prestigio y de imponer mediaciones en favor de la unidad. Sin embargo, una vez embarcado en la hostilidad radical al bolchevismo ya no se podía ser melindroso. Schmitt tuvo que aceptar la navegación, aunque desde luego él no había inventado la situación de guerra civil latente. Él la había descrito y la había identificado, pero por ningún sitio se encontraba el soberano capaz de imponer las mediaciones. En realidad, los participantes en toda lucha civil saben que lo primero que tienen que hacer es destruir cualquier figura de prestigio, cualquier mediador. El ejemplo de la República española, y la destrucción de Azaña, fue aquí paradigmático. En este momento resultó verosímil un ligero ajuste del rumbo de su pensar: en lugar de un tercero neutral que desactivase el par amigo-enemigo, surgió la tentación de considerar amigo y representante soberano del Estado y de la unidad nacional a una de las partes, aquella que se opusiera con garantías al enemigo exterior e interior, al bolchevismo.

3. La apuesta de Schmitt

Este deslizamiento fue el de Schmitt. Mas entonces, pensar que él iba a estar en condiciones de influir sobre la dirección de los acontecimientos y controlar la estructura, esencia y acción de ese «amigo» era un sueño iluso. El movimiento de los nazis se cobró la prima por la eliminación del enemigo interior de una forma mucho más que neutral frente al trabajo y el capital. Mas iluso o no, el movimiento intelectual de Schmitt no ofrece dudas. Él justificó su posición de jurista en la medida en que luchó subjetivamente por anclar el movimiento nazi a sus planteamientos políticos y jurídicos personales. Así siguió hablando, desde los supuestos antiguos, del prestigio del Estado, de un poder basado en el derecho, de una decisión por un nuevo orden capaz de mantener la gloria de la tradición alemana, de hacer funcionar al Estado como si todavía estuviera fundado en los principios de la metafísica moderna, en la figura del representante infalible, pero sostenido por el derecho y dispuesto a ser su protector, capaz de crear una *complexio oppositorum* y, a través de ella, mantener la unidad de la nación alemana de trabajadores y empresarios. Todo esto era más bien ilusorio, pero esa era la ilusión específica de Schmitt quien, al final tuvo que reconocer que, aunque parecía el director del proceso, en realidad era su rehén.



Esto se vio en el trabajo de 1933 que lleva por título *Das Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich*[2], así como en el escrito *Staat, Bewegung, Volk*[3]. De forma curiosa, a unas elecciones normales, como las del 5 de marzo de 1933, Schmitt le atribuyó el valor de identificar al nuevo poder constituyente. Este paso no quería decir sino expresamente que los nazis podían otorgarse toda la prima del poder, violar la justicia política e impedir por todos los medios que el adversario político pudiera ganar unas futuras elecciones. De hecho, como sabemos, Hitler mintió a Hindenburg y ocultó que se proponía lograr esta exclusión de la oposición por el sencillo hecho de no volver a convocar nuevos comicios[4]. Sin embargo, la posición de Schmitt era que el verdadero soberano, el presidente Hindenburg, había concedido a un comisario, el canciller Hitler, la posibilidad de intervenir dictatorialmente en un caso de necesidad en defensa de la unidad nacional. Por lo tanto, su posición era muy ambigua. Por una parte, Schmitt seguía pensando que Hindenburg podía cesar a Hitler, pero por otro reconocía que el presidente no podía operar como un dictador soberano y mantener su capacidad de generar una nueva constitución apelando directamente al poder constituyente. Así que hizo algo contradictorio: nombró canciller a Hitler con un encargo de dictador comisario, pero lo dotó de atribuciones propias del poder constituyente. En tales condiciones, el presidente ya era una figura muerta. En efecto, Schmitt tuvo que considerar que había una continuidad legal desde Weimar a la *Gesetz zur Behebung*. Sin embargo, afirmó que también había una cesura, porque el comisariado de Hitler disponía de poder constituyente. Así habló de una revolución legal. En realidad, se estaba produciendo justo lo que él había denunciado en *Legalidad y Legitimidad,* a saber: que una minoría legal utilizaba la legalidad para destruirla. Tal cosa había sucedido con la *Ermächtigungsgesetz* [ley de plenos poderes] otorgada por parlamento, que como es sabido no contó con la firma presidencial[5]. Sin embargo, en la medida en que se había producido por la confianza del presidente de la República como instancia mediadora, representante de la unidad nacional, las medidas que tomara Hitler eran constituyentes.

---

[2] Publicado en Deustsche Juristen-Zeitung, de 1933, núm. 7, columnas 455-458.

[3] *Staat, Bewegung, Volk*, *Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

[4] Para estos tiempos, que estuvieron caracterizados por la clara percepción de que los nazis habían alcanzado techo electoral con el 37 por 100 de los votos y que jamás llegarían por esa vía al 40 por 100 de los sufragios, que le permitirían formar gobierno, se debe ver Ferran Gallego, *De Múnich a Auschwitz, Una historia del nazismo, 1919-1945*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, págs. 226 y sigs. De forma complementaria, se debe consultar Hagen Schuze, *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1917 al 1933*, Bologna, Il Mulino, 1987, págs. 483 y sigs.

[5] Ferran Gallego, ob. cit., pág. 260.



Como vemos, la vieja doctrina a estas alturas era más bien papel mojado. Para Schmitt, estas dos leyes rompían la constitución de Weimar desde instancias internas a ella, y por tanto marcaban un espacio provisional pero constituyente. Schmitt habló de una «constitución provisional del III Reich». Tal cosa sentenciaba a muerte la constitución de Weimar. Pero Schmitt se resistió a entenderlo así, sin duda porque hubiera hecho difícil que su conciencia de jurista hubiera aceptado un salto en el vacío. Así, insistió mucho en que la concesión de competencias al comisario constitucional Hitler por parte del presidente, vinculaba a toda la burocracia de la República, al aparato que debía mantener funciones neutrales. Sus disquisiciones teóricas, sin embargo, no hacían sino encubrir el hecho del salto mortal en el vacío. Así llegó a extremar el sentido de la *complexio oppositorum* y decir que, aunque la nueva constitución provisional no mataba la vieja, sí poseía objetivos, deberes, competencias y objetivos independientes de ella. No la mataba lo justo para heredarla, pero su primera actuación debía ser enterrarla[6].

A fin de cuentas, lo decisivo para él no era sino una facticidad de poder que se imponía desde su desnudo triunfo. Así habló de «auctoritas rei constitutae», de la coacción de las cosas tal y como estaban. En la medida en que los nazis tenían por delante la tarea de construir la constitución definitiva del III Reich, Schmitt se convenció de que su misión era luchar todavía por un Estado capaz de mantener la unidad nacional y la auto-organización de una sociedad altamente industrializada, respetando su funcionariado y avanzando en la propaganda de la totalidad intensiva. Poco a poco, sus exigencias fueron disminuyendo. Tras el desnudo hecho de la toma del poder por los nazis, su producción consistió en una línea de trabajos claramente apologética, que mostraba lo inevitable del Estado total nazi, pero Schmitt seguía viéndolo como la forma de lograr aquello que se había propuesto en la época de la teología política: el Estado como sociedad perfecta y total, prestigioso y pacífico, neutralizador del conflicto civil. Schmitt se ocultó que la toma del poder había significado la victoria de una de las facciones, y no de la mejor preparada para entender el hecho del Estado.

Tras pasarse años celebrando la centralidad del Estado, ahora asumió la centralidad del *Reich,* que era más que un Estado. Este quedó reducido a la dimensión neutral, burocrática, administrativa, técnica. Ahora la instancia decisoria por la unidad, aquella vieja tarea del Estado como mediador,

6 He seguido especialmente en este paso la exposición de Galli, *Genealogia della politica,* ob. cit., págs. 855 y sigs.



como decisión en favor del equilibrio, se desplazaba al movimiento o al Partido nazi, momento dinámico, portador en su Führer de la voluntad política, que en su dinamismo podía integrar un poder unitario a la vez constituido y constituyente de forma continua. El pueblo no era ahora sino el espacio del derecho público y social, plagado de corporaciones e instituciones —como la Iglesia—, privado de significado político, pero necesitado de protección mediante la actuación del poder político. La unidad de las tres instancias reflejaba, bajo una nueva luz, el viejo pensamiento de Schmitt. Él lo presentaba todo como si los nazis se integraran con facilidad en su esquema. Como comprobamos aquí, la obstinación producida por la megalomanía del intelectual que ha caído en su propia trampa y no sabe retirarse a tiempo, es una potencia ciega.

El nuevo poder nazi, entonces, no le impedía a Schmitt mantener las viejas aspiraciones. Para ello, la triple unidad de Estado, Movimiento y Pueblo debía fortalecer la base nacional, en el sentido de comunidad tradicional espiritual identificada alrededor de instituciones sagradas. El pensamiento del orden concreto, que entonces alcanzó su cenit, en cierto modo no era sino un comunitarismo tradicional que aspiraba a ofrecer la base de las instituciones sociales que el Estado, dirigido por el partido nazi, debía recibir e integrar en su totalidad. Nunca dejó más clara Schmitt esta posición que en el escrito de 1934, ya tomado el carné del partido nazi, que tituló *Sobre las tres formas de pensar la ciencia jurídica*. En este pequeño escrito Schmitt intentaba cerrar ciertas cuentas con el normativismo puro, lo que no podía sorprender. Más curioso es que también ajustara las cuentas con el decisionismo, que ahora parecía un complemento del positivismo como única fuente del derecho y de su creatividad. Esta solución, con su nueva mirada, podía funcionar mientras «exista un Estado construido de un modo particularmente estable, seguro y firme» [TFP, 37], en el que toda decisión esté institucionalmente garantizada y la norma claramente definida en relación con el orden social. Esta síntesis, como es natural, no puede considerarse un tipo puro y eterno del derecho. Curiosamente, en este pequeño escrito presentaba a Hobbes como el tipo puro del decisionista que tiene como antecedente el caos originario y que con su decisión absoluta crea tanto la norma como el orden [TFP, 31 y 28]. Su competencia en este sentido no vendría fundada en orden previo ni en institución normada, sino en la inmediatez de su poder, en tanto dictadura. Schmitt ahora no quería defender esta posibilidad teórica.

Sin embargo, el movimiento siguiente nos sorprende todavía más. Frente al pensamiento de la soberanía y de la decisión, propio de su *Teología política*, y frente a un formalismo extremo en la definición del enemigo o un primado de la hostilidad, Schmitt apostaba por la idea de un orden concre-



to como condición tanto de la norma, como de la decisión. A pesar de haber reconocido a Hitler la función de poder constituyente, Schmitt no quería en modo alguno ofrecer pistas para que ese poder constituyente se comportase de modo decisionista y soberano, en tanto Leviatán. Estaba enmarcado por una burocracia que se debía respetar como Estado y por un pueblo que se debía respetar en su orden concreto. El caos, parecía decir Schmitt, lo potenciaban los bolcheviques y la guerra civil que su opción total implicaba. Pero una vez derrotados, el orden sagrado del pueblo debería ser respetado, tanto como la burocracia del Estado. Ambos, a su vez, debían ser usados para mantener la unidad política. Pero sin estos dos elementos, capaces de coaccionar el poder constituyente y soberano de Hitler, Alemania no podría ser un *Reich*. Por eso, nada más lejos de la intención de Schmitt que comprender a Hitler como un dictador que opera *ex nihilo*.

Definir esto que Schmitt llama «orden concreto» es complicado, pero es clara la función que él desea conseguir con este concepto. El enemigo lo era porque amenazaba una condición existencial. Por tanto, la propia dimensión del enemigo identificaba aquello que estaba en peligro como valioso. En este sentido, quien ejerciera la dimensión de soberano, la decisión del estado de excepción, la infalibilidad, no podía ir contra lo que el enemigo ponía en peligro. Desde este punto de vista, el orden concreto condicionaba al soberano no desde normas constitucionales, sino desde las realidades existenciales del pueblo. Esta capacidad vinculante de lo fáctico, capaz de condicionar la acción del soberano político, le ofrecía a este la dimensión de protector y defensor. A ella debía atenerse desde su función específica: apostar por la unidad y la intensificación de la totalidad estatal. La operación de Schmitt nos descubre aquí su sentido. Hitler debía proteger el Estado con su imponente burocracia, y al pueblo, con sus corporaciones e instituciones sagradas. De no hacerlo, operaría como su enemigo. El soberano total que se abría camino en Alemania, al contrario del revolucionario Mussolini, debía dejar de pensarse como un decisionista puro, absoluto, incondicionado, pues no operaba sobre el caos completo o sobre la debilidad de un Estado atrasado, sino sobre un conflicto sin mediación ya superado. El gran Leviatán era un «devorador de los demás órdenes» [TFPD, 46], pero el soberano no podía destruir esos órdenes porque entonces no habría diferencia alguno respecto al enemigo total verdadero, el bolchevismo y su mito. Hobbes, operando con suma coherencia, había exigido que todo orden concreto se disolviera ante el puro individuo, el único que era igual y libre, aunque lobo para todo otro individuo. Pero esto no era lo que debía hacer el soberano Hitler. Al contrario, debía identificar el enemigo, y mostrar que para proteger aquello que estaba en peligro no



valía la constitución vieja. Para proteger algo todavía más valioso y sagrado que la constitución se debía suspender la constitución y cambiarla.

Sea la que fuera el orden concreto, debía ser protegido por el soberano, coaccionaba su actividad, lo vinculaba a su defensa. Mas si intentamos saber qué era eso concreto ordenado, nos damos cuenta de que con ello se rehabilitaba el viejo pensamiento comunitarista alemán. «El pensamiento del orden concreto y comunitario nunca ha dejado de estar presente» en Alemania, dijo Schmitt [TFPD, 47]. Lo relevante es la identificación que se establece en la frase. Nada de tabula rasa. Determinadas realidades tal y como estaban constituidas debían determinar la acción jurídica del nuevo Estado. Que el nazismo pudiera ser conservador fue la más extraña ilusión de Schmitt y quizá por eso siempre pensó que su doctrina verdadera se había realizado sobre todo con el régimen del general Franco. Total no era el Estado por su plena disponibilidad de la realidad, sino porque mostraba su íntima implicación en la defensa de órdenes sociales sagrados del pueblo. Por ejemplo, debía recibir a la Iglesia católica y ofrecer la seguridad institucional que desde siempre, y al margen del Estado, ella había tenido. Órdenes concretos son comunidades dotadas de forma histórica definida, capaces de connotar la vida concreta de forma ética, como por ejemplo, los campesinos, las funciones internas al cosmos familiar; o el ejército, con su sentido del mando, de la autoridad, del honor, o con su capacidad de mandar y de juzgar a los subordinados. Tras el pensamiento del orden concreto está la *Sittlichkeit* de Hegel, las instituciones que vinculan a los seres humanos por la fuerza reunida de la sentimentalidad, del afecto, de la necesidad subjetiva, de la costumbre, de la función. Entonces se dijo que Hegel había expresado este concepto de orden concreto con «superioridad soberana» [TFPD, 51] y, en el fondo, Schmitt no quería sino recordar las esferas de eticidad en la familia, en la Iglesia, en el ejército y en las corporaciones de la vida económica capaces de regular las necesidades de la producción.

Todas ellas, procedentes del Estado y del pueblo, estaban subordinadas y habían proclamado su obediencia al movimiento nazi y a su Führer, pero esperaban la reciprocidad de la defensa y protección. La totalidad era intensiva si se mantenía esta correcta relación[7]. De nuevo, Hitler aparece como el sueño de la *complexio oppositorum,* como si pudiera cumplir la misión que un Papa había cumplido originariamente en la Iglesia. Al recibir estas instituciones, al protegerlas y defenderlas en su seno, «El Estado es una forma que alcanza la completa realización del espíritu en la existencia» [TFPD, 52].

[7] En «Reich, Staat, Bund» dijo que «una dirección política poderosa, que surge de un partido que soporta al Estado, lleva las partes y las organizaciones más diversas a su correcta relación».



Esta forma existencial es la que tenía que ser defendida frente al enemigo ya únicamente exterior y este es el sentido originario de *Reich,* un espacio en el que domina una idea política. Con ello, Schmitt acariciaba su sueño supremo: encaminar todas las energías alemanas a una política exterior adecuada. El concepto de *Reich* era un concepto de derecho internacional, dijo en 1939. Ni decisión soberana al estilo de Leviatán, ni mera norma de normas que el legislador puede alterar proyectando sus intereses subjetivos. Hitler *no debía* ser nada eso. El Estado es definido como «concreto orden de órdenes, una institución de instituciones», una eticidad de eticidades que es capaz de dirigir la totalidad de la existencia del ciudadano hacia la cima de la nueva trinidad de elementos políticos que caracterizaba al *Reich*. Todo esto debía ser protegido por Hitler. Ese era su deber. Este empeño de prescribir deberes a Hitler hace sonreír. Pero quizás era el efecto de la desesperación y de la impotencia. Galli ha hablado de un Schmitt condenado a la colaboración *faut de mieux*. Pero nunca falta algo mejor: no colaborar.

Schmitt no podía concebir esta salida ascética, pero tampoco se rendía en la defensa de la suya. Así que continuó con su argumento. Para cumplir esa misión protectora, Hitler ya no tenía que considerar relevante la certeza, seguridad y precisión jurídica. Respecto a estos órdenes concretos, que implicaban la interioridad misma de los seres humanos, se exigía de los seres humanos buenas costumbres, lealtad, buena fe, disponibilidad, sacrificio. Esto no tiene nada que ver con la culpa y la ley, con la prohibición y la violación del derecho. Tenía más bien que ver con la sincera y leal participación en los órdenes sociales comunitarios y en la nueva idea política de Reich. Lo que rige esa lealtad es desde luego seguir el orden casi sagrado y tradicional de la institución, orden casi natural, pero además la capacidad de hacerlo por «el interés de la totalidad del pueblo» [TFPD, 68]. La objetividad penal ya no existe, ni la profesionalidad del juez. Las instancias comunitarias saben más de la lealtad y de la disponibilidad porque viven y coexisten con el criminal y conocen su actitud. Todo se entrega a las «relaciones vitales natural y realmente dadas», en las que la apreciación de la deslealtad y la traición no tiene otra instancia de verificación que la perturbación de la vida comunitaria que la sola sospecha produce. Así la vida nacional vertebraría toda la vida social y haría del movimiento y de Hitler el protector supremo de ambas realidades.

No cuesta trabajo identificar desde lo dicho el sentido básico del ensayo de 1934, «El Führer protege el derecho». A pesar de todo, esconde un sentido que se debe iluminar a la luz del trabajo *Estado, movimiento, pueblo.* Es sabido que el ensayo sobre Hitler como protector del derecho, que encierra uno de los sarcasmos más gloriosos de la literatura jurídica, fue escrito tras la Noche de los Cuchillos Largos, en la que Hitler destruyó la cúpula de las SA. Menos sabido es que este hecho posibilitó la alianza del estado



mayor del ejército y el partido nazi[8]. La fuerza paramilitar de Hitler fue sacrificada. El poder soberano de declarar a alguien enemigo de la unidad del pueblo alemán se verificó también entonces. Sin embargo, esta decisión se tomó para proteger el orden concreto de la institución militar, con sus normas y derechos sagrados, entre ellos, el monopolio de la fuerza armada. Desde este punto de vista, la decisión soberana de declarar enemigos a los miembros de las SA tenía efectos protectores del orden concreto en el sentido de Schmitt. Esta decisión hacía de Hitler el juez supremo. «Aus Führertum fliesst das Richtertum», dijo [PB, 228].

Así que Schmitt alabó implícitamente la Noche de los Cuchillos Largos como el día de la auténtica justicia de Hitler. El asesinato de su amigo Kurt von Schleicher y de Gregor Strasser, los hombres que habían intentado, ellos también, domar a Hitler, pronto fue olvidado. Sin embargo, Schmitt mantuvo su argumento. La de Hitler no había sido la acción de un «dictador republicano» que produce sus hechos y decisiones en un «espacio jurídico vacío», para que se genere una nueva legalidad a partir de la nada. El decisionismo no era la doctrina que debía regir la actuación de Hitler. «El derecho del Führer surge de la misma fuente jurídica de la que mana todo el derecho de todo pueblo. [...] Todo derecho procede del derecho vital del pueblo». Sólo por eso el de Hitler era un juicio justo [PB, 229]. Este y el partido nazi era el portador exclusivo de la voluntad política, pero su telos era la «Verteidung der Gesellschaft» [PB, 231]. Con una claridad encubierta que no podía sino hacer sonreír a los nazi, Schmitt pretendía ni más ni menos que constitucionalizar la actuación de Hitler. Y para ello, pensaba que el jucio contra la SA había «caracterizado el ámbito objetivo y temporal de la actuación inmediata de Hitler mediante la forma de una ley de gobierno» [PB, 230]. Reconocía que el contenido y el alcance del proceder del Führer lo determina él mismo, pero dejaba caer que ya lo había hecho. Una especie de pacto concreto, de contrato, de juramento de honor debía abrise camino entre Hitler y su pueblo. «A un ser común —*Gemeinwesen,* la palabra que Kant empleó para *res publica*— que está ordenado y compuesto de tal manera en Estado, Movimiento y Pueblo, pertenece también el derecho propio interno de aquellos órdenes comunitarios y vitales portadores del Estado, los cuales de manera particular están fundados sobre la confianza jurada diligentemente entregada al Führer. De que el Partido cumpla su tarea depende hoy nada más y nada menos que el destino de la unidad política del pueblo alemán mismo» [PB, 231]. Era evidente lo que se decía entre líneas: si el partido nazi iba contra los órdenes comunitarios, populares, contra el

8 Cfr. Ferran Gallego, ob. cit., págs. 284-5.



ejército, la iglesia, las corporaciones económicas, entonces no podría ser el soberano sino el enemigo, no podría ser la solución sino el problema. Entonces el poder decisorio de declarar y distinguir amigo y enemigo no serviría a la existencia política internacional del Reich alemán, que sin la burocracia y las instituciones modernas no podría realizarse.

Vemos así que Schmitt pensaba estar trabajando en favor de las viejas metas y creía que la naturaleza de las cosas, tal y como se veía desde las elites instaladas en el estado mayor militar, le convertía en alguien a tener en cuenta. Estas categorías seguían operando después de 1933, cuando ya Schmitt había tomado el carné del partido nazi. Tesis parecidas se pueden ver en un pequeño escrito de 1936 titulado «La era de la política integral», que fue editado en «Lo Stato», en abril de 1936, pero que en realidad fue una conferencia en el *Goethe Institut de Roma*. Este artículo es importante porque muestra que las aspiraciones que Schmitt tenía respecto a Hindenburg, las proyectó sobre los nazis, sin reparar en el desplazamiento conceptual que implicaba conceder la soberanía a una de las partes que desangraban Alemania. Entonces dijo: «El Estado que no sea capaz de este totalitarismo interno no puede ser hoy un protagonista autónomo de las grandes luchas políticas. Así, debe retenerse que, en la época actual, específicamente política, el criterio decisivo de la política interior y exterior se basa en la distinción amigo-enemigo»[9]. Con ello, Schmitt consideraba que no era necesaria justicia o verdad alguna a la hora de declarar amigo y enemigo y que lo mismo podían serlo bolcheviques o judíos. El formalismo de su teoría de lo político entonces erosionó el contenido material y sociológico de su apuesta. En el fondo, ese formalismo era contradictorio con su teoría del orden concreto, con la función protectora de Hitler, pues con el formalismo en la mano se podría declarar enemigo de forma arbitraria a cualquiera. Lo que estaba inicialmente diseñado para declarar como enemigos del Estado a los que se enfrentaban como enemigos totales en su seno, nazi y comunistas, se transformó hasta considerar como soberano a una de las partes y reservar para la otra la valoración exclusiva de enemigo. En realidad, la diferencia se basaba sobre la voluntad del soberano, no sobre razón alguna de las cosas. Entonces los análisis políticos de Schmitt abandonaron toda referencia sociológica y se convirtieron en puramente ideológicos. Con ello, al nuevo poder no se le podía atribuir la función de organizar la sociedad, ni de procurar la unidad, tal y como una visión sociológica de Alemania como país industrializado había ofrecido. Al contrario, el nuevo poder pudo desorganizar la sociedad y fragmentar un pueblo, al declarar a una minoría enemiga y exterminable.

---

[9] *Escritos de política mundial,* pág. 60. [En adelante EPM.]



Pero si esta era su aproximación al poder de Hitler, ¿qué pasaría cuando este, de nuevo haciendo uso de sus poderes soberanos, en el sentido de Schmitt, declarara un enemigo interno al que destruir como medio indispensable de la protección del orden concreto sagrado del pueblo alemán? Sin duda, tendría que repetirse la estructura de las anteriores declaraciones que habían decretado el estatuto de comunistas y SA como enemigos. Ambos eran enemigos interiores que daban ventajas a los enemigos exteriores. Los primeros porque eran aliados objetivos de los bolcheviques. Los segundos, porque impedían que el ejército cumpliera con su función. Schmitt podía considerarse satisfecho con ello, pero si el Führer era el que decidía en cada momento el alcance y el ámbito de su poder soberano, no se podría excluir que declarase enemigos a otros grupos. Entonces se vería que la función protectora del derecho de Hitler no se adaptaba a ningún deber externo a su propia decisión, ni siquiera al que el más feroz leviatán tenía para con la obediencia fiel. Enemigo sería lo que Hitler declarara enemigo. Y esta declaración completaría la constitución del Reich, pues sería expresión de la dictadura soberana de Hitler, expresión del poder constituyente que el pueblo alemán le había transferido. Pensara o no Schmitt en esta posibilidad, esa es justamente la que se realizó.

3. El último paso

Ha sido mérito de Ives Charles Zarka haber puesto en circulación un texto de Schmitt titulado *La constitución de la libertad*, escrito en 1935[10] y que no hace sino comentar las decisivas y criminales leyes de Nüremberg que dieron a los judíos un infame estatuto de pueblo impuro con el que no debía mezclarse la sangre alemana. Con razón, las leyes de Nüremberg han sido llamadas un paso decisivo en el camino que llevó a la Shoa. Es sencillamente monstruoso que Schmitt las analice en pie de igualdad con las decisiones de Hitler de eliminar a las hordas de la SA. En todo caso, para él, estas leyes de protección de la sangre y del honor alemán, que discriminaban a los judíos y le retiraban el estatuto de ciudadanía alemana, fueron saludadas como «la primera Constitución alemana de la libertad desde siglos». Antes habían existido liberalidades al modo extranjero, cosmopolita, anglosajón. No eran propias de Alemania, sino de un espíritu enemigo, apoyado por parásitos en suelo alemán. La escritura de Schmitt se torna, como se ve, violenta y chocante. La inteligencia refinada se convierte en pura expresivi-

[10] Editado en Deutschen Juristen Zeitung, Berlín, 1 octubre de 1935. Cito por la edición de Zarka, en *Un detail nazi dans la pensée de Carl Schmitt, puf*, París, 2005, pág. 53. [En adelante CL.]



dad brutal. Ya pueden reírse los pueblos europeos y considerar esta medida racista «como medieval», nos avisa. Significa la liberación de la dominación espiritual extrajera. Por fin, la constitución en sentido de texto legal apela a un orden concreto y existencial, a una *Verfassung,* por la que habla la sangre. La igualdad por fin es verdadera igualdad: sólo son alemanes e iguales ante la ley los que tienen sangre alemana. El pueblo es por fin el conjunto de los ciudadanos con derechos, reconocidos en una homogeneidad sustancial: la raza. Con ello, el orden concreto de la sangre y el honor «se convierten en los conceptos mayores de nuestro derecho y el Estado es un medio al servicio de la fuerza y de la unidad étnica». La consecuencia del formalismo por fin se hizo visible y permitió conceder valor político a la raza.

El resto del esquema se mantiene. El Estado decide a favor de la unidad, de la vida nacional, pero ahora la vida nacional es unidad étnica, racial. Al aceptar esta nueva ley como constitución, todos los alemanes han jurado una pertenencia popular que ya no está en su voluntad defender o construir, sino que viene dada por la objetividad de la sangre. De este juramento de unidad es símbolo la cruz gamada. Ahora el partido y el Führer son protectores, pero de la santidad de la sangre y de la etnia. Son los guardianes de la constitución, pero esto ya significa los perseguidores de los judíos. El juez supremo de la nación los ha declarado enemigos y ha sentenciado que todo lo que ellos rozan deviene degenerado. A este proceso por el que la sangre era mezclada, violada, contaminada, le ha llamado Schmitt «el demonio sin corazón de la degeneración» y el carácter diabólico e inhumano de los judíos procede del sencillo hecho de que ellos lo han propiciado. Esta decisión se elevaba al corazón mismo del derecho alemán.

Con extrema ceguera, Schmitt debía pensar algo así como esto: es un precio pagable por la paz interior, por mantenerse unidos, por encarar las peligrosas tareas de la política internacional alemana. Era un precio asequible por la continuidad histórica que permitía seguir unidos al pasado. En este sentido su fidelidad a la cruz gamada no le impedía otras fidelidades más lejanas: «Mantenemos la veneración por los colores del negro, el blanco y el rojo, los colores del II Reich consagrados por la guerra» [CL, 55]. La legislación racial contra los judíos pasó a ser así el puente entre el II y el III Reich, el mecanismo de cohesión del pueblo alemán. Schmitt no creía que esto fuera una «radicalización abstracta», pues esta forma de pensar era contraria a la idea del orden concreto, esencia del pensamiento jurídico nacional-socialista. Para él, no era una medida universal contra los judíos, sino consecuencia del hecho positivo de que Alemania tenía una constitución *völkisch.* No tenía pretensiones mundiales como la dominación bolchevique. Fuera de Alemania, un alemán no debía tener nada en contra de los judíos. Por tanto no era una medida internacional, ni imperialista ni agresiva. En Ale-



mania, sin embargo, nadie se podía mezclar con sangre judía porque la alemana debía ser protegida.

Esta es la doctrina sobre la que insistió en otro escrito de 1935, *La legislación nacional-socialista y la reserva del «orden publico» en el derecho internacional privado*[11]. Allí se atrevió a decir que aquella medida era defensiva y reclamaba el derecho de autodeterminación de los pueblos para atenerse a su propia forma de ser —*Eigenart*— [CL, 69]. La autodeterminación basada en el ser étnico se elevaba así a supuesto normativo último. Nada podía someterla ni a nada debía vincularse [CL, 76]. El orden concreto alemán, con ello, se protegía porque, en el fondo, buscaba mantener «las disposiciones europeas tradicionales, el matrimonio, la familia, la propiedad y la herencia», evitando su degeneración. Estas instituciones, «comunes a todos los pueblos europeos», debían volver a ser puras, santas y auténticas. Estas son sus palabras. Una vez más dijo: «Nosotros nos integramos en el círculo de los pueblos europeos y de sus antiguos órdenes existenciales arios: matrimonio, familia, propiedad y herencia» [CL, 72]. Para proteger estos órdenes concretos, sagrados y éticos se impedían los matrimonios mixtos. El carácter defensivo era la esencia del III Reich, la clave de su «concepción del mundo». No sólo en el aspecto racial. Al entregar a todos los demás pueblos su principio de autodeterminación, exigía entenderla de forma completamente libre, aunque siempre con la finalidad de no caer en la indiferencia, en la asimilación, en la degeneración. [CL, 78]. Dadas estas premisas, Schmitt pensaba que era justo afirmar el «carácter extremadamente moderado de nuestra reglamentación jurídica.» [CL, 87]. Se basaba en la estima y el respeto recíproco por el ser de los pueblos, con independencia de en qué deseaba situarlo cada pueblo. Soberanamente los alemanes, por decisión de Hitler, lo habían identificado en la raza. Pero estaban dispuestos a reconocer «el principio natural de la reciprocidad». Cada pueblo podía situar su ser en lo que decidiera. Los judíos, sin embargo, no podían hacer nada. Habían sido declarado enemigos y por tanto eran solo el sujeto pasivo de su destino, la condición externa para que los alemanes fueran una identidad. Además, debían pagar su intervención en la antigua degeneración de la sangre alemana. Como al *hostis,* podrían ser exterminados en pro de la cohesión del pueblo alemán.

Schmitt había llegado al final. ¿No habría sido mejor atenerse a la impresión certera, originaria, que dejó escrita en su diario, aunque no con letras de bronce, cuando el 27 de enero de 1933 dijo: «El mito de Hinden-

[11] Publicado en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Rechts,* cuaderno 3, 1936, 28 de noviembre de 1935.



burg ha llegado a su fin. [...] Schleicher se retira; llegan Papen o Hitler. El viejo se ha vuelto loco.» ¿Acaso no pensaba igual al día siguiente?, cuando sentenció: «Desde luego, este es el fin, miserable»[12]. ¿No hubiera sido mejor callar? En realidad, su actitud más ilusa la dejó ver en *Ex captivitate Salus*. Allí, haciendo uso de su formidable saber en historia de las ideas políticas, recordó la cita del *Policrático* de Jean de Salisbury, y dijo que estaba permitido adular al tirano, tanto como engañarlo y como matarlo. Sin duda, él había ido demasiado lejos en la adulación como para poder engañar a nadie.

4. Experiencia y escatología

Hacia primeros de año de 1937, y tras un intento frustrado del *Reichsrechtsführer* Hans Frank de nombrar a Carl Schmitt alto cargo de su ministerio, Himmler escribía una carta en la que decía: «Lamentablemente debo comunicarle que comparto la opinión del *Schwarze Korps* y me alegro de que usted, a partir de consideraciones semejantes, haya privado a Schmitt de sus funciones oficiales.» En efecto, previamente, la revista de las SS había publicado un duro ataque contra el jurista, acusándole de católico y oportunista. Sin embargo, a los pocos días, el mismo Göring escribía al redactor jefe de la revista en el siguiente tono: «Sin pretender tomar posición frente a las objeciones concretas, presentadas contra Schmitt, que en sí mismas podrían no ser injustas, deseo indicar expresamente que, con respecto a aquellas personalidades que notoriamente han sido convocadas a altos cargos oficiales en virtud de mi confianza, no corresponde que su diario las denigre de este modo. Si es que hay que presentar objeciones contra un consejero de Estado prusiano, nadie carece de libertad para hacerlo directamente ante mí. Mas no puedo tolerar que proceda del modo que a usted le plazca contra miembros del Consejo de Estado prusiano. Bajo estas circunstancias, le solicito ante todo que acabe inmediatamente la campaña de prensa contra el consejero de Estado Prf. Dr. Carl Schmitt»[13]. Sin duda,

---

[12] Debo la cita a Monserrat Herrero, citando a Villinger, pág. 21. Cfr. su introduccion a TFPD, pág. XIII.

[13] G. Maschke, «Zum Leviathan von Carl Schmitt», epílogo a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* Hamburgo, Hanseatische Verlagsantalt, 1938, reed. Hohemheim, Koln, 1982, págs. 179-244, aquí, págs. 192-3. Para el informe Rosenberg puede verse igualmente Maschke, «Das “Amt Rosenberg” gegen Carl Schmitt. Ein Dokument aus dem Jahre 1937», Zweite Etappe, 1988, págs. 96-111; y R. Gross, «Politische Polykratie 1926. Die legende umwobene SD-Ake Carl Schmitt», *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIII, 1994, págs. 115-143.



la campaña implicó que Schmitt fuera sometido a investigación por Alfred Rosenberg y los servicios secretos. Las gestiones de Göring neutralizaron un ataque definitivo, pero no pudieron evitar la marginación y la sospecha generalizada.

En vano se buscará la razón de la decepción de Carl Schmitt con el régimen nazi en aspectos objetivos de la evolución de un sistema político cuya criminalidad era tan manifiesta en 1937 como en 1933. La despedida de Schmitt de la forma «Estado», que cierra su identificación con el nazismo, tal y como se produce en su obra dedicada al mito hobbesiano, tiene su origen en las conocidas experiencias personales con el poder nazi que he indicado de forma sumaria. Sin esa experiencia no se puede entender la tesis central de este librito, en el que Schmitt, como luego hará en *Ex captivitate salus,* y después en *Glossarium,* ya se presenta como un sabio europeo en gran estilo, marcando las afinidades no sólo teóricas, sino existenciales con los hombres que le antecedieron, sus hermanos intelectuales, Bodino, Hobbes, Tocqueville, Maquiavelo[14]. Desde entonces, Schmitt vivió en una especie de San Cacciano. El mito de Benito Cereno empezó a forjarse entonces.

El patetismo de estos años tiene que ver con una interpretación escatológica de la experiencia propia, a la que un católico siempre se supone predispuesto. Era la forma Estado la que se hundía y con ella el mundo moderno. La época inaugurada por las guerras de religión y la formación de poderes directos capaces de identificar la diferencia amigo-enemigo y, a pesar de ello, neutralizarla en su manifestación como guerra civil, llegaba a su final. Y lo hacía porque negaba la protección a los que habían ofrecido obediencia. La lógica política se rompía y en su lugar aparecía el arbitrio desnudo. Era el final de la historia moderna y esta percepción escatológica, de la que no estaba ausente el miedo por la propia vida, la organizó Schmitt alrededor del mito del Leviatán. La figura del monstruo bíblico, cargada de esoterismo, que representaba a los poderes mundanos inmanentes que la modernidad se había empeñado en erigir tras la muerte del Dios católico, llegaba al final de su dominio. El eón del Estado terminaba y daba paso a la época de los grandes espacios, todavía avistándose. Los nazis eran el umbral y Schmitt, que siempre fue un secreto discípulo de los expresionistas, en cierto modo se erigió en el único que encarnaba la memoria del espíritu moderno, el *katechontos* que, a la manera hegeliana, sólo disponía de la débil fuerza de la memoria.

---

[14] *Ex captivitate salus, Experiencias de los años 1945-7.* Porto y Cís. Santiago de Compostela, págs. 68-69.



5. La relevancia del Leviatán de Schmitt y la pregunta por el presente

Y sin embargo, la lectura de este libro, setenta años después, trasciende la experiencia personal. En mi opinión, este libro nos muestra que seguimos en ese umbral, instalados en la delgada línea entre el sueño del Leviatán, con su forma Estado, y la época de los grandes espacios. No es un azar que toda la producción de Schmitt posterior a 1937 conduzca al *Nomos de la Tierra*. En este sentido, *Leviatán* jugó como una despedida. Sin embargo, el intenso poder de síntesis de Schmitt nos permite identificar, justo ahí, en el resignado adiós, qué se juega en la forma Estado y qué estrategias tiene que poner en marcha quien quiera erigirse en defensor de esa forma. Es una pregunta abierta la de si este rearme de la forma Estado, que llevaría al cumplimiento exitoso del Leviatán, es justo el que se necesita para abordar con ciertas garantías la época de los grandes espacios, o más bien tal rearme se sostiene sobre la negativa resuelta a aceptar esta nueva época. Entonces, la pregunta sería: ¿cuál es el destino de la forma Estado en la época de los grandes espacios? O de otra manera: ¿qué de la modernidad puede todavía transferirse a la experiencia política que funda la época de los grandes espacios?

Durante un tiempo, Schmitt pensó que los nazis serían el triunfo del Leviatán, la estabilización del Estado productor de paz en la época de las guerras civiles de clase. Como es natural, Schmitt confundió el deseo personal con la realidad. Junto a Kurt von Schleicher, y otros militares del entorno Ludendorf, él había trabajado para construir ese Leviatán que diera una salida autoritaria a la república de Weimar. Tras el fracaso de esta opción, Schmitt intentó pensar el nazismo a la medida de sus deseos. Para entenderlo bien, debemos volver al texto en que el Schmitt jurista contempló en el nazismo la culminación científica del derecho. Me refiero de nuevo a *Über drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* de 1934, destinado a apoyar a su amigo Hans Frank, que acababa de fundar la *Akademie für deutsches Recht*[15]. Allí defendió como modo definitivo de lo científico-jurídico el «pensamiento del orden y configuración concretos». Como ya vimos, esta percepción del derecho no era decisionista, y por supuesto deseaba acabar con las «seguridades positivistas», y con la previsibilidad jurídica como intento de vincular norma y decisión. Frente a las leyes articuladas y sistematizadas, entregadas a jueces decisorios tecnificados, el nuevo derecho se apoyaba en «cláusulas generales»

[15] Sigo citando por la versión de Monserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996. La defensa de la obra de Frank se puede ver en la pág. 76.



del viejo derecho natural. Estas cláusulas invocaban «la lealtad», «la buena fe», «las buenas costumbres» y se aplicaban desde el valor superior del «interés de la totalidad del pueblo». Se trataba en suma de adoptar el derecho «al cambio de la estructura total del Estado», que ahora debía cumplir por fin el modelo mítico previsto por el Leviatán. La clave de este cumplimiento consistía en una vida concreta comunitaria que disponía de todos sus recursos sin resto alguno de resistencia y que verificaba su propio orden con medidas que fomentaban su cohesión, solidaridad y unidad.

Schmitt se propuso en la última parte de su trabajo de 1934 extraer todas las consecuencias de este hecho. Ante todo en el derecho penal. Ahí se debían reconocer «delitos indeterminados» como la deslealtad y la traición a la nación. Estos delitos eran indeterminados porque para identificarlos primaban los aspectos normativos puros sobre los descriptivos. El campo de conductas que podían caer en el delito era muy amplio, no estaba descrito en la ley y se identificaba más bien desde la invocación de valores compartidos, cuya creencia en el espíritu del delincuente se suponía inexistente desde índices percibidos en la vida social concreta. Aquí, para la definición de delito se tenía en cuenta sobre todo aspectos tales como la desconexión de alguien de «las relaciones vitales natural y realmente dadas» [TMPD, 68-9]. La ley dejó de ser autárquica a la hora de definir su contenido determinado. Sólo la invocación de las relaciones vitales internas al pueblo, o el entusiasmo en el seguimiento del movimiento de intensificación propagandística de la solidaridad comunitaria, permitían ahora definir el ámbito de la ley. La influencia de estos principios en el derecho fiscal, por ejemplo, era prevista por Schmitt, en la línea de Johannes Popitz, para coaccionar al ciudadano respecto a la contribución del Estado al margen de la ley explícita, y así acabar con el fraude fiscal, apelando a necesidades superiores y vitales de la sociedad y del pueblo en su conjunto.

Esta forma de pensar el derecho, desde luego, supone que éste queda en la mano del soberano del Estado, pero a su vez que el Estado representa de manera intrínseca a la sociedad y a la nación a las que protege. De manera literal, Schmitt afirmó que en el nuevo derecho se hacía «visible inmediatamente la relación intrínseca que existe entre el orden estatal, social y nacional de la vida de una comunidad.» [TMPD, 72]. Esto es: una comunidad se expresa en un orden nacional, social y estatal, pero estos órdenes tienen una relación interna entre ellos. No se podían separar en esferas de acción cerradas y autónomas como quería la tradición ilustrada. La metaforología católica de la Trinidad jugaba aquí de base y se lanzaba contra la separación de Estado y sociedad civil —base del liberalismo y del positivismo— que en otras ocasiones había hecho fracasar el modelo de Hobbes. El derecho, sin embargo, pensado como decisión concreta más allá de la norma positiva, que invoca valores sociales, vitales, nacionales, formas de vivencia y de en-



tusiasmo, de disponibilidad y de aceptación, hacía visible de manera inmediata esa relación intrínseca.

Pero más allá de los ámbitos de derecho penal y fiscal, era el derecho político y administrativo el que mostraba de manera visible esa relación. Aquí, sin embargo, todo pasaba por el reconocimiento del *Führer* como dios visible, del que se derivaban conceptos como lealtad, adhesión, disciplina y honor, tal y como los puede vivir una comunidad en acto. Aquí, Estado, sociedad y nación se transforman en Estado, movimiento y pueblo, con sus valores de gobierno, disciplina y honor, que eliminan toda separación de poderes y que desarman como desleales las resistencias que puedan oponer los individuos. La adhesión a estos órdenes concretos se vive de manera cotidiana, pero se hace visible mediante la adhesión al centro de todo el sistema, el Leviatán visible del *Führer*.

6. Modernidad y máquina

¿Qué había detrás de esta construcción de Estado, movimiento y pueblo como unidad inmediata? Creo que la culminación de lo que el Leviatán debía haber forjado en la modernidad. Era una comunidad, cuyos movimientos iban dirigidos esencialmente a que brillara el dios mortal del Leviatán. Todos y cada uno de los seres humanos prestaba su energía y su fe comunitaria para que brillara la unidad del Estado en su representante soberano y este, a su vez, expresaba el derecho para dinamizar y hacer brillar la comunidad que tenía en su base. Sin ninguna duda, todo esto es lamentablemente abstracto, pero cuando Schmitt se despidió de su espejismo, de que los nazis hubiese fundado un verdadero Leviatán, una divinidad protectora y buena[16], lo expresó de una manera mucho más sencilla.

Allí, respondiendo a las consideraciones que Leo Strauss[17] había lanzado a su concepto de lo político, dijo sencillamente que Hobbes, lejos de ser

[16] En efecto, Schmitt había exigido ver desde «horizontes completamente distintos y de iluminar con luz nueva el Leviatán» de Hobbes. Para ello tenía que ofrecer una interpretación aria o germánica del mito. «Los pueblos no judíos ven en la serpiente o dragón el símbolo de divinidades protectoras y buenas.» Carl Schmitt, *El Leviathan,* Madrid, Rivadeneyra, sf., página 19. [En adelante, L].

[17] La respuesta no se hizo al modo directo, sino mostrando la dependencia que Spinoza tenía de Hobbes, cuya obra desconstruiría con una eficacia típicamente semítica. Allí, ve que lo que Strauss consideraba propio de Hobbes, la tecnificación del Estado y la comprensión liberal de la conciencia individual, no era la aspiración profunda de Hobbes, sino una leve inconsecuencia en la que hicieron pie los pensadores judíos para destruir su obra. Al proponer la cláusula de conciencia, al diferenciar lo interno y lo externo, al dejar al Estado sólo la me-



un liberal y de fundar el liberalismo, deseaba «combatir la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria.» [L, 21]. Esa unidad originaria fue calificada con una palabra que ya aparecía en *Sobre los tres modos:* se trataba de la «unidad *natural* de política y religión». El antisemitismo de Schmitt no se aplica ahora a denunciar la inviabilidad de producir un orden en el espíritu de un pueblo sin tierra que sólo vive bajo la ley[18]. Esta actitud, denunciada como positivista, se completa ahora con la denuncia de que el espíritu judío consiste en la separación de religión y política. Al vaciar de espíritu religioso la política, *el espíritu esencial al judaísmo* podía hacer de ella una mera técnica que encuentra en el positivismo jurídico su modo de expresión. Pero este movimiento está diseñado para que en el seno del Estado perviva una religión privada, trascendente al Estado en cuyo interior vive como un quiste. Al encontrar acomodo en el Estado mediante la cláusula de conciencia y mediante la separación de la esfera religiosa de la política, el espíritu judío ha roto con el espíritu que podría animar al Estado. Reducido a técnica, acoge el derecho positivo como forma de expresión y asume la igualdad de los individuos, sea cual sea su conciencia, su valor, su creencia y su fuero interno.

Pero Hobbes no era individualista, asegura Schmitt[19]. «La discontinuidad atómica» del individualismo no podía llegar nunca al «bonum commune», dice Schmitt [L, 52, nota 1]. Su punto de partida era la comunidad cristiana, la *civitas Christiana* [L, 21, nota 1] y su previsión era hacer valer esta comunidad como clave para definir el representante soberano del Estado. Hobbes, dice Schmitt, era un discípulo de Erasto[20]. De esta manera, la

---

cánica exterior del derecho y de la conducta, el espíritu judío vació el Estado de espíritu y lo dejó reducido a una técnica que pasó por altas, como no significativas, las distinciones entre judíos, paganos y cristianos. Al rehacer esta distinción como significativa, los nazis habrían identificado al enemigo de Hobbes y del Leviatán. Así Schmitt acepta el antisemitismo nazi como propio. Cfr. L, 21, nota 1.

[18] «Hay pueblos, dijo en *Sobre tres modos,* que existen sin suelo, sin Estado, sin Iglesia, sólo en la Ley; para ellos aparece el modo de pensar normativista como el único razonable, y cualquier otro modo de pensar jurídico, como inconcebible, místico, fantástico, o irrisorio». Ya aquí, Schmitt opone el pensar concreto del derecho germánico a este pensamiento normativo semita. [TMPD, 8].

[19] Esta es la clave de todo el asunto: si se acepta el punto de partida individualista, todo Hobbes es contradictorio [L, 52, n.1]. Pero no hay que excluir esta contradicción.

[20] La idea de comunidad cristiana de Erasto, un profesor de Heidelberg del siglo xvi, trataba sobre todo de sustraer la vida social a las disputas de los teólogos. Su movimiento fue pedir protección a la autoridad temporal frente al poder espiritual. Su noción de Tolerancia no es todavía una neutralización de la religión, sino una neutralización del poder del teólogo como fundador de la comunidad. Afirmaba así la necesidad del cristianismo comunitarista, pero no del cristianismo dogmático. Cfr. pág. 65. El Estado así concebido podía ser toleran-



religión y la política no estarían separadas, sino que una expresaría a la otra. Quien no confesara la divinidad de Cristo en público no podría ser ciudadano. Sostener la política sobre una religión civil, comunitaria: ese era el sueño moderno de todos los neopaganos, como Maquiavelo, Nietzsche y Sorel, fracasado el camino medieval de la doble sociedad perfecta y la imposibilidad de que desde la religión de la pura trascendencia, propia del judaísmo, se pudiera lograr un Estado. Incapaz de reconstruir la unidad originaria y natural desde la teología, la vía moderna, anclada en la muerte de Dios, consistía en reconstruir esa unidad desde la política. Esa unidad debía ser el Leviatán, forma visible del Estado sostenido por una comunidad religiosa cuyos dogmas serían definidos por el soberano [L, 23]. Él sería máquina y persona, cuerpo y alma.

Que el Leviatán de Hobbes debía conformar tanto la esfera externa como la interna, que debía inspirar miedo no sólo respecto las conductas, sino respecto a las creencias, que definía tanto la política como la religión, que era una policía[21] y un sacerdocio, una seguridad y una fe, una paz externa e interna, era evidente desde la portada de la primera edición. Por lo demás, el hecho de que el Leviatán neutralizara al Behemoth de la guerra civil religiosa lo imponía[22]. Sin una religión comunitaria, la guerra civil quedaba larvada, pero no superada. Sin duda todo esto era coherente. El Leviatán debía tener una alma religiosa. Este aspecto no era incompatible con su caracterización como autómata, o como máquina animada[23], que en el espíritu mítico de la época no es todavía la máquina mecanicista cartesiana. Al contrario, la identificación entre la máquina y la persona representante soberana estaba más destinada a bloquear el acceso al puro mecanicismo que

---

te, pero no neutral. Podía reservarse todavía el sentido de una excomunión, como es el caso del Leviatán de Hobbes, pero sin embargo integrar un sentido de la tolerancia. Al menos se debía confesar públicamente la religión comunitaria reducido al dogma de Cristo es nuestro Dios, sinceramente creído.

[21] Las tesis de Schmitt en este sentido nos recuerdan a las de W. Benjamin sobre la centralidad de la policía para el Estado. Cfr. *Über den Gewalt* y este pasaje de Schmitt: «En el estado civil estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. He aquí, como es bien sabido, una definición de la policía. El Estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de ese estado de seguridad es la policía». [L, 47-8].

[22] Cfr. L, 34-5. «El estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviatán, "el Estado", sojuzgue siempre al otro, el "Behemoth", la Revolución [...]. El Leviathán es el único correctivo del Behemoth».

[23] Es un hombre-máquina en la medida en que es un hombre artificial, hecho, pero no menos hombre. Es una «máquina animada por la persona representativa soberana». Leviatán, 49. Recuerda así vagamente al enano que mueve el ajedrez mecánico de W. Benjamin.



a consumar su triunfo[24]. De lo que se trataba era de una máquina que no por eso dejaba de ser organismo. Ahí estaba su dimensión mítica [L, 62].

En este punto, dice Schmitt, «la construcción política de Hobbes sigue estando vigente hoy» [L, 57]. Schmitt, como se ve, no deseaba despedirse todavía de la forma Estado, sino constatar su fracaso en la Alemania de Hitler. Esa vigencia se quería expresar en *Sobre los tres modos* al animar el derecho mediante valores comunitarios, basados en la forma de vida originaria y natural. Cuando el *Führer*/Leviatán expresara el derecho concreto, los hombres deberían creer con certeza religiosa que se trataba de órdenes que son necesarias para mantener la paz, la cohesión y la vida comunitaria y reforzarían con su aceptación interna y vivida su fe en ella. De ahí que los órdenes concretos del Leviatán no son meras consideraciones técnicas, sino que implican «objetivos religiosos, metafísicos, jurídicos y políticos evidentes a los ojos de todos» [L, 63]. En el lenguaje de *Sobre los tres modos,* eran cláusulas y valores generales relativos a las creencias, dignidad, valor, honra y lealtad de la vida de la comunidad. Su rendimiento era mantener la paz y la cohesión, la plenitud de la vida comunitaria con su valores comunes. Orden concreto e inmanente, la máquina animada «halla su derecho y su verdad en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función». De ese rendimiento técnico dependía la legitimidad de la libre disponibilidad de la vida social por el Leviatán, y ahí reside su autoridad suprema [L, 70]. De otra manera, si no cumple esa función, todos regresan al estado de naturaleza, se convierten en lobos entre sí, se pierde la paz y se prepara la guerra civil. La dimensión técnica y productiva de la máquina animada reside en su específica productividad. Sin ella, es un artificio hueco. «Lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado» [L, 73].

7. El triunfo de *Behemoth*

Hay aquí una final concesión a la modernidad. Pues a fin de cuentas se tratada de una fe que había de acreditarse en la constancia de la productividad de efectos, que no es absoluta. Esto era demasiado parecido a la exigencia de una *certitudo salutis,* a la necesidad de racionalizar esa fe. Pro-

[24] Esta parte del argumento de Hobbes es muy elemental: el aspecto de máquina del Leviatán tiene que ver con el hecho de su creación mediante el contrato de transferencia y con su productividad de paz. *Creator pacis,* el Leviatán es una especie de *natura narturata naturans,* una *complexio oppositorum* perfecta. Pero en sí misma, esa máquina es una persona representativa y soberana, es decir, una persona por excelencia «capaz de contener el proceso de mecanización de la idea de Estado».



ductividad de paz, pero sobre todo, productividad de seguridad y protección a cambio de obediencia. Y aquí estaba la clave de toda la cuestión. Schmitt había confesado su fe en el régimen nazi, estaba dispuesto a aceptar los valores de la lealtad, la comunidad, la metafísica del pueblo y del movimiento y prestar obediencia a su *Führer,* a quien llamó el protector del derecho. Pero tras los ataques de las SS y del servicio secreto a su figura, y la naturaleza misma de los métodos de crítica, tenía derecho a preguntarse por lo que había obtenido a cambio. Persecución y amenaza, esa era la respuesta. Había prestado obediencia a cambio de nada. Él había confiado escapar, mediante esa obediencia, de la angustia del estado de naturaleza, de la guerra civil de clases en que se desangraba la república de Weimar, y así arribar a la paz del Leviatán del III Reich. Sin embargo, su esperanza había quedado defraudada. Sólo había llegado a la angustia «también total, de la dominación de un Moloch o de un Golem» [L, 116].

La relación de protección y obediencia era, para Schmitt, la piedra angular de la productividad interna de la máquina animada del Leviatán [L, 116]. Esta relación estaba garantizada en la teoría hobbesiana por el sometimiento al soberano de todos los poderes indirectos, privados, feudales, estamentales, eclesiásticos, que llevan directamente al conflicto. En suma, la relación obediencia/protección se logra si el Leviatán somete a todos los poderes indirectos y construye una «unidad racional de un poder inequívoco capaz de proteger eficazmente» [L, 116]. Si ofrecemos obediencia al Leviatán y subsisten otros poderes ocultos, indirectos, que operan en el secreto, que defienden sus intereses privados, que reintroducen de nuevo la diferencia entre Estado y grupos sociales, el Leviatán no puede protegernos de ellos y nuestra obediencia es inútil.

Schmitt había mostrado obediencia al Estado nazi y a su ministro. Sin embargo, los poderes indirectos, las SS, los grupos de intereses, los vínculos opacos, las camarillas oscuras, los servicios secretos, incontrolados e invisibles, seguían operando por encima de los ministros y bajo la cobertura demasiado formal y vacía de un *Führer* que no era una «unidad racional de poder inequívoco». Esos poderes indirectos, en los que se refugiaba todo el espíritu de revancha de los resentidos, operaban sin dar la cara, sin publicidad, sin culpa, sin dar cuentas, y así rompían la otra piedra de toque: la proporción entre poder y responsabilidad[25]. Ese era el peligro que amenazaba a

---

[25] «Su recta y valerosa inteligencia restableció la vieja y eterna conexión que existe entre protección y obediencia, mandato y asunción de peligro, poder y responsabilidad, frente a las distinciones y los falsos conceptos de una *potestas* indirecta que exige obediencia sin ser capaz de proteger, pretende mandar sin asumir el peligro de lo político y ejercer el poder por medio de otras instancias a las cuales deja toda responsabilidad.» [L, 130]. Que Schmitt siga pasando por un autor católico es un sarcasmo, que se comprende bien tras leer este texto.



Alemania: los poderes indirectos, «enemigos entre sí» iban a dar caza a la gran ballena del Leviatán de la manera más sutil: haciendo crecer bajo sus aletas el poder propio sin responsabilidad, sin visibilidad, sin peligro y sin control. Esos grupos y poderes indirectos, que reintroducían el principio de la anarquía, impedían que el Estado nazi pudiera imitar el modelo mítico del Leviatán y le forzaban a encaminarse a lo que luego F. Neumann llamaría el *Behemoth*.

En el fondo, el hegeliano que siempre fue Carl Schmitt comprobó que los nazis no venían a renovar el sentido religioso del Estado, ese Dios que no puede abandonar el mundo. El weberiano que siempre fue Schmitt se dio cuenta de que el Estado nazi no iba a cumplir el principio moderno de una máquina burocrática animada por una persona soberana. Síntesis de ambos puntos de vista, el mito del Leviatán no iba a triunfar en Alemania. Si era verdad que «la maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu también unitario» [L, 121], tal cosa no existía en la Alemania nazi. «Cuando espíritus diversos y pugnantes entre sí mueven esa armadura desde la oscuridad, la máquina pronto se rompe y, al romperse, arrastra en su caída todo el sistema legal del Estado de derecho.»

Al decir de Schmitt, esto era así porque esos poderes indirectos tenían cada uno su propia fe privada, sólo creían en sí mismos y en su interés y no se sometían a la única religión de la comunidad natural y del prestigio y la gloria del Estado. Para ellos, la realidad del Estado era un armazón externo accidental a la propia defensa de sus intereses. Estaban demasiado corrompidos por lo mismo que había destruido al Estado constitucional. Los poderes indirectos, así, reproducían la diferencia Estado-sociedad, eran los representantes del principio liberal, de la distinción entre fuero externo e interno. La conclusión que sugería Schmitt era bien clara: las SS y cuantos poderes indirectos medraban bajo la sombra hueca de Hitler, no sólo reproducían los viejos poderes eclesiales, sindicales, profesionales, empresariales, corporativos y privados en su lucha por la máquina ya sin alma propia del Estado, sino que además eran los herederos del espíritu judío que jamás había reconocido al Dios del Estado. En estas condiciones, era lógico que Schmitt mostrara su preferencia por el hegelianismo de Gentile y su visión del fascismo, inspirado en la voluntad similar de Maquiavelo de reconstruir la unidad natural de religión y política. La conclusión era fácil: los nazis se iban a repartir, ellos obedientes sin saberlo al más viejo mito judío, las carnes de la gran ballena, del Leviatán, cuya alma propia desconocían. Eso pasaba, y este era el sentir más profundo de Schmitt, por situar al frente del Estado alemán a unos pobres locos ignorantes, aventureros sin espíritu y sin conocimiento de los *arcana* de occidente. Aunque perseguían la sangre ju-



día, estaban empapados de sus creencias. En realidad, de haber sido coherentes, tendrían que haberse quemado a ellos mismos.

8. La enseñanza del Leviatán

Cuando con la distancia de la época reflexionamos sobre este libro de Schmitt, en el que resumió las enseñanzas y el fracaso de Hobbes, nos damos cuenta de hasta qué punto una mirada crítica orientada por el régimen nazi no daría en el blanco a la hora de identificar las aspiraciones más profundas del autoritarismo intrínseco a la modernidad política. En realidad, ambos dispositivos, el nazi y el schmittiano sólo comparten un elemento: el antisemitismo. Desde el libro de Schmitt, sin embargo, se puede sustentar que su autor estaba dominado por la opinión de que el antisemitismo de los nazis era pura y cruel propaganda, y que sólo el de Schmitt era consecuente, fundado y animado por un espíritu contrario y verdadero. Sin embargo, y aunque luego fue la clave de su relación con Taubes, nunca expresó por esta época que esta hostilidad espiritual era de naturaleza teológica y no racial. Más allá de ello, para Schmitt, el nazi se convirtió desde entonces en un régimen construido sobre el caos de los intereses particulares, reforzados como poderes indirectos, que mantienen la pantalla del Führer como escenario que deslumbra y oculta su verdadera esencia: una guerra civil de poderes anónimos cada uno de los cuales exige una fidelidad más fuerte y comprometida que la que todos prestan al Estado.

Para los teóricos modernos, como Schmitt, sin embargo, Leviatán era algo diferente. Se trataba de una productividad de certezas, de fe, de creencias, que hacía del Estado un Dios verdadero y de la prestación de obediencia a su representante soberano un deber interno de conciencia. Pero también de que ese representante soberano dispusiera de una autoridad que permitiese armar con su poder la verdad de una vida comunitaria anclada en el disfrute de evidencias de solidaridad, cohesión y de valores comunes. Con demasiada frecuencia, en esa unidad de Estado y nación comunitaria étnica, en ese dinamismo de creencias y comunidad ha puesto la modernidad política su verdadera aspiración. Con ella quería superar la idea de un Estado neutral y sustituirlo por uno religiosamente connotado. Por eso se yerra en el blanco cuando se caracteriza como neoliberal el formato de Estado que vemos crecer en diferentes lugares con motivo del nuevo modo de luchar contra el terrorismo mundial. Es otra cosa.

Entonces vemos con claridad lo curioso de la posición de Schmitt. Pues él pensó que el modelo del Leviatán era todavía operativo. Sencillamente no estaba vigente en Alemania. Por mucho que ese Estado que se busca no pue-



da prescindir de cierta idea de tolerancia respecto al que no comparte el credo religioso representado en el líder político, no asume ya la idea de que el Estado es neutral en asuntos religiosos. Desde luego, está todavía por decidir la relación entre las viejas religiones y esa religión que se dispone a unirse a la unidad política y servirle de base. Es previsible que esas viejas religiones sean indiferentes en sus diferencias y que sólo se pida de ellas que se dejen representar por igual por el Leviatán visible. En la medida en que eso suceda, forjarán una nueva religión, desde luego, y reconocerán su denominador común no en una revelación previa y convergente, sino en una forma política que constituye su unidad y concordancia a los que promete obediencia a cambio de protección. El nuevo Estado sabe que no puede lanzar esa comunidad religiosa a una nueva guerra civil de religión, pero su convicción básica reside en que sólo estos miembros de la verdadera comunidad religiosa son verdaderos ciudadanos en el pleno sentido de la palabra y que sólo quienes compartan su fe pueden desde luego ser representantes y gobernantes. Su aspiración, inequívoca, apunta a eliminar la separación de poderes y por eso aspira a dar señales claras de que todos los demás poderes del Estado están domesticados y asumen la supremacía del presidencial, verdadero Leviatán, máquina animada, representante que vela porque los valores comunitarios se doten del suficiente poder en las leyes, mediante órdenes concretas no basadas en normas positivas, sino en decisiones presidencias directamente conectadas con valores religiosos compartidos.

Lo decisivo es que una fe religiosa no puede sustanciarse sin activar los sentimientos de protección, seguridad, carencia de angustia, confianza en el futuro; pero también los de sumisión, obediencia y transferencia absoluta de criterio al Leviatán. Como es natural, ese orden de pasiones reclama igualmente un orden externo y visible de paz, cohesión, idilio comunitario. Garante a la vez de la paz de conciencia y de la paz pública, el poder político es a la vez sacerdocio y policía. Esto se ha hecho visible cuando el mismo poder que salva la vida de un fiel creyente, dispone la muerte en una cárcel.

La tesis de Schmitt es que el mito del Leviatán no triunfó con el nazismo. Pero desde su fundación, hay algo en el Estado moderno que sólo se siente seguro cuando se reactiva el alma que anima aquel mito y su idea de una unidad natural de religión comunitaria y política. Este supuesto lo han activado tanto las izquierdas como las derechas y se presiente en el marxismo tanto como el fascismo. Desde luego, se ve en todo nacionalismo consecuente y por eso están preparadas para caer en él las sociedades católicas secularizadas. En cierto modo, todos han hecho del Leviatán el esquema de un poder que pudiera llamarse tal en su plenitud. Frente a esta aspiración se debe mantener alerta la conciencia crítica. Todo lo demás, incluso el an-



tisemitismo que históricamente ha acompañado a esa aspiración, es accidental. Esto se puede comprender cuando reparamos en la transformación radical que supuso para el pensamiento judío la creación de *un* poder estatal histórico y no mesiánico, que a su manera reclamó contra toda ortodoxia la unidad de religión y política. Para saber propiamente de qué hablo se puede todavía leer un documento estremecedor de este desgarro en la correspondencia entre Károly Kerényi y Furio Jesi, que determinó la quiebra de su amistad[26].

[26] Ahora editado como Furio Jesi/ Károly Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968,* Quodlibet, Macerata, 1999.



This page intentionally left blank



VII. El *nomos* de la Tierra y el escándalo de Kant

1. El precio del crimen

Hemos visto que, entre 1933 y 1938, Schmitt mantuvo su creencia pública de que sólo a través de los nazis se podría lograr una «construcción completa de una unidad nueva» en sentido político. Con ello, la realidad del espacio público había cambiado y, aunque en privado Schmitt pudiera tener reservas frente a la tiranía, este era un insignificante hecho psíquico sin valor. El propio estatuto de ciudadano se había transformado y en él no cabían cautelas. Ya no era aquel hombre libre que representaba sus intereses y puntos de vista en público con franqueza, sino un «funcionario que marcha en una serie como un miembro más, que recibe sus órdenes fuera del parlamento y para quien la discusión en la asamblea parlamentaria tiene que ser una farsa» [PB, 216]. El ciudadano iba ya encuadrado en la movilización total. Por lo demás, Alemania se había dotado de una nueva constitución, esa era la conclusión. Y como consecuencia de ello, los juristas tenían un nuevo trabajo, defender que la conciencia jurídica se mantenía vigente en la nueva Alemania. En este trabajo, Schmitt dejó suficientes muestras públicas de que su aspiración básica era interpretar los hechos consumados como si estos todavía se inspiraran en sus viejas ideas acerca de la soberanía, la decisión, la función superior del Estado y la protección de una unidad nacional. Entonces le interesó ocultar las profundas diferencias que tenía con la dirección alemana.

Un significativo detalle de esta función voluntarista de retrasar la aparición del monstruo desnudo, se puede ver en un pequeño escrito titulado «La Doctrina del derecho en el fascismo y en el nacionalsocialismo», en el que Schmitt apreciaba las diferencias entre Roma y Berlín. Allí ya tuvo que reconocer que la distancia insalvable residía en el prestigio del Estado. La primacía del Estado sobre el partido era «un concepto indis-



cutible para el Fascismo». No se podía decir lo mismo en Alemania. No hay dudas acerca de dónde situaba Schmitt sus simpatías. Así que, con pesar, dejó está frase: «La polémica hegeliana —el meollo de la cuestión, si Hegel aún vive o está muerto para la cultura actual, o si el sempiterno Hegel reside hoy en Roma o Berlín o Moscú— sería decidida por algunos en favor de Roma» [EPM, 68]. La amargura sutil de la frase es clara. Schmitt estaba con toda claridad entre estos *algunos*. Alemania, entregada a un partido conformado por los seguidores de Hitler, no tenía ya nada que ver con Hegel. De ahí que la jugada de Schmitt consistiera en tejer todos los vínculos posibles con Italia, una jugada en la que estaba el ministro de justicia del *Reich* Dr. Franck, su protector. Como hemos visto, esta jugada no iba a permitir la cooperación en el ámbito de la formación jurídica del poder y de la conciencia política de los dos países. En mi opinión, aquella era sólo una alianza internacional que agrupaba a dos solitarios a los que otros solitarios, Gentile y Schmitt, intentaban darle una lógica.

Consciente de las dificultades de brindar un apoyo total al régimen nazi, en la política internacional se abrió el punto central de la concepción política de Schmitt y de su relación con el nazismo. Si la posición internacional de Alemania resultaba fortalecida, el precio del crimen sería atendible. Esas parecían las cuentas. Era preciso retrasar la aparición de la barbarie, y dotar al nazismo de alguna lógica, al menos desde el punto de vista de política internacional, la verdadera política alemana desde Bismarck. Aquí una vez más, Schmitt jugaba con algo que sólo existía en su idea, la objetividad de la *ratio alemana* de poder como algo diferente del curso aventurero de las decisiones de Hitler. Anclado en una visión clásica, Schmitt seguía pensando, como argumentó en 1939[1], que en el fondo existía unos *arcana imperii,* y que esa sustancia de poder debía ser atendida, estuviera quien estuviera al frente. Conocedor de ellos con precisión, él creía servir a lo esencial, y para ello era necesario seducir o mentir al tirano para influir en él. Y así, ya antes de 1938, pero mucho más después de ese año, Schmitt se concentró en las repercusiones deseables que en el ámbito de la política internacional debía tener la «organización integral del poder nazi». Entonces el jurista Schmitt se convirtió en un experto en derecho internacional, aunque de hecho intentaba defender los planes realistas de un hipotético estado mayor militar alemán sobre la posición de Alemania en Europa y en el mundo.

[1] En su trabajo «Neutralität und Neutralisierungen», que era un comentario al libro de Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, libro editado en Hamburgo, en la Hanseatische Verlagsanstalt, 1939. Ahora en PB, págs. 309-334.



Esto es lo que hizo en una serie de ensayos, que parten de aquel escrito en 1934 titulado «Nacionalsocialismo y Derecho Internacional»[2]. Allí se concentró en sentar las bases de su planteamiento, destinado a defender a Alemania en la guerra de ideas que antecedía a la guerra real. Cuando un pueblo cambia su constitución esencial interna, cambia toda la comunidad de derecho internacional, este fue su principio. La tesis de base es hegeliana y defiende que el orden de soberanía es anterior al orden interestatal. Si cambia aquél, cambia éste. Alemania ha cambiado, y ahora debe impulsar los cambios de «dentro afuera» [EPM, 41]. Aquí Schmitt pudo esgrimir de nuevo que su posición era defensiva. Alemania se había decidido, había hecho uso de su autodeterminación con las leyes raciales, y ahora debía exigir el reconocimiento de su soberanía hacia afuera, pues sólo había hecho uso de su derecho a decidir. Debía ser un estado soberano normal, con igualdad de derechos que los demás. La coherencia de Alemania, argumentaba Schmitt, reside en que sus nuevos principios políticos permiten organizar un orden internacional. La realización de su derecho fundamental y vital —tener sangre pura, eso significaba ahora el derecho concreto del pueblo alemán a su propia existencia [ESP, 43]— haría posible una comunidad de derecho entre los pueblos. Mas para eso resultaba preciso luchar contra la comprensión de derecho internacional que dominaba desde 1918. La lucha contra Weimar así debía extenderse a la lucha contra Ginebra. Para ello, debía ser antes una lucha contra Versalles, cuyo valor jurídico era nulo para Schmitt. Esta triple lucha buscaba reintegrar Alemania a la plenitud de su derecho. Con ello, se abriría el camino hacia una nueva «comunidad europea de derecho internacional», en tanto «orden concreto de pueblos que existen concretamente» [EPM, 45].

En este argumento, la pieza clave era Versalles. Allí se hallaba el punto que daba verosimilitud a la posición schmittiana. Hoy resulta indiscutible el error de Versalles y es difícil defender que su verdadero estatuto fuera el de un tratado de paz. Como tal representaba más bien un dictado que no quería estabilizar una situación de paz, sino eternizar la condición del derrotado, culpabilizarlo moralmente en la figura no sólo de sus anteriores dirigentes, sino de los nuevos legítimos y democráticos, y penarlo con ingentes indemnizaciones económicas y sanciones militares. Para imponerlo, se tuvo que recurrir al cinismo y la mentira y despreciar los 14 puntos del presidente W. Wilson, cuyo espíritu no se reflejó en Versalles. Lo que se firmó en París no fue un tratado entre iguales, sino la eternización del tratamiento de

2 *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Jünker und Dünnhaupt, Berlín, 1934, cito por *Escritos de Política Mundial.*



un Estado como criminal. Con ello se alteraba el derecho internacional en su sustancia tradicional. El error americano aquí fue colosal, pues implicó que quien había vencido en la guerra considerara como mero asunto europeo la superación de la misma. Las potencias europeas ni habían sabido evitar la guerra ni sabían forjar la paz. Schmitt recuerda todo esto con rotundidad. Nada hay aquí de la actitud retórica y hueca de sus escritos sobre Hitler como protector del derecho. Aquí habla de nuevo un Schmitt convencido. Weber ya había hablado en términos parecidos.

A pesar de todo, la posición de Schmitt se abría paso de forma sutil. Con insistencia, él sentenciaba que Alemania pertenece «a la comunidad jurídica de los pueblos europeos» [EPM, 50]. Y lo hacía de forma tan necesaria que, sin Alemania, no podía existir tal comunidad. Nada ni nadie podría separar a Alemania de esta comunidad de derecho. Si se hace de Alemania un pueblo paria, es la Europa entera la que se convierte en un territorio paria. «Todo intento de eliminarnos, parta de quien parta, de un Estado o de una coalición de Estados, se vuelve contra su iniciador» [EPM, 50]. El aviso iba dirigido a Francia. Si quería eliminar a Alemania, se eliminaría a sí misma. Versalles era un error incluso para los intereses de Francia. En el fondo, esa norma coactiva estaba dictada por un agudo sentido de falta de fe y de una increíble mezquindad y, por eso, su único fruto sería la autodestrucción. En todo caso, Versalles no podía fundar derecho internacional, porque su estructura no se podía estabilizar, universalizar ni homogeneizar. Sus métodos implicaban que toda guerra sería la última para quien saliera derrotado. Así sólo se podría aumentar el número de los condenados a restar vencidos por toda la eternidad. Tarde o temprano, estos se levantarían. Si el derecho es sólo coacción desnuda, pronto será inviable. El derecho debe contar con la participación creadora de aquellos que se someten a él. Sólo entonces surge como orden que en caso excepcional tiene que recurrir a la fuerza. Un derecho que tiene necesidad de recurrir de manera perenne a la fuerza deja de ser derecho. Vesalles era un ordenamiento de esta naturaleza [EPM, 51].

La crítica al sistema de la Sociedad de Naciones de Ginebra no era menos convincente. Su meta era generar el cosmos de relaciones internacionales a través del cual los Estados pudieran sentirse seguros en situación de paz. Sin duda, tal sociedad habría debido ofrecer a Francia garantías de buenas relaciones con Alemania. Como contrapartida, la Sociedad de Naciones habría debido revisar el tratado de Versalles. Los dos pactos juntos y simultáneos eran inviables y contradictorios. O la Sociedad de Naciones era un club de libre adhesión de Estados, y entonces Versalles debía desaparecer; o era parte del dictado del vencedor al vencido, y entonces sólo estabilizaba la derrota de Alemania. Sólo desde la libre vinculación a los tratados se podría



acompañar la vida histórica de los pueblos y hacerse compatible con su soberanía. Sin este principio de legitimidad, estructuralmente hegeliano, no era viable una sociedad de naciones. Toda la estructura dependía entonces de que, en su base, hubiese una cierta paz, una aceptación libre de los Estados implicados. Tal cosa no se daba si uno de ellos era obligado a entrar como derrotado, penalizado y culpabilizado.

Además, en su intento de evitar la guerra, la Sociedad de Naciones no respondía de manera clara a la pregunta de *quién juzga* cuando se ha violado el pacto originario. Haciendo uso de su derecho de soberanía, Inglaterra interpretó el pacto de tal manera que implicaba que cada garante decidía por sí mismo sobre una violación. Por tanto, Ginebra servía para legalizar una decisión soberana como si fuera la decisión de la Sociedad entera. Así, la guerra declarada por la ruptura del pacto de no agresión seguía siendo una declaración soberana, pero camuflada como una declaración legal de la Liga. En estas condiciones, la Liga de las Naciones se convertía en una ordenación de las grandes potencias con capacidad decisoria, que cubría su discrecionalidad soberana como si fuera el derecho internacional y el interés de la humanidad entera. En realidad, se cambiaba la etiqueta jurídica a la declaración de guerra: de soberana pasaba a ser legal y moral. De acción de guerra, se pasaba a describir como una reposición de la paz. De una clara guerra para mantener el estatuto de vencedor se decía que era la respuesta a la agresión ilegal e inmoral de quien había violado los acuerdos. Ya no luchaban dos Estados soberanos, sino uno que cumplía los convenios pacíficos internacionales y otro que se convertía en un Estado delincuente, que había violado los acuerdos de paz. En estas condiciones, el derecho a la declaración de guerra se transformaba en el monopolio de unos Estados y la guerra pasaba a ser una medida de política interior, un asunto de policía.

El argumento de Schmitt es difícilmente rebatible si se acepta la base: que el pacto originario de Ginebra —al menos en relación con Alemania— no se hizo en condiciones de igualdad, sino entre vencedores y vencidos. Así se logró ganar la batalla de la propaganda, pues toda actuación del vencido para obtener la igualdad sería considerada ilegal e inmoral, un acto de guerra agresiva y una rebelión, en modo alguno un acto para conseguir la libertad. La clave de todo dependía del sencillo hecho de que el vencido entró en el pacto en las condiciones que dictaron los vencedores, no en las condiciones que libremente él dispuso. Ahora bien, tal base es difícilmente discutible. Por eso caben pocas razones para defender que Versalles y Ginebra fueron realidades justas. A pesar de todo había todavía una salida que Schmitt analizó. Se trataba de la posibilidad de que la Sociedad de Naciones evolucionara en el sentido de imponer sus propias revisiones a Versalles. Para ello, la Liga de las Naciones debía desplegar una práctica coherente y justa, evi-



tar las decisiones contradictorias y procurar la equidad. Esta esperanza era mínima hacia 1933, toda vez que el alma impulsora de la Sociedad de Naciones era el presidente Wilson y los Estados Unidos no habían entrado en ella, de forma paradójica. Tras esta extraña decisión, «había perdido su alma», dijo Schmitt. Hay que recordar que los Estados Unidos tampoco ratificaron el tratado de Versalles. En estas condiciones, la base de ambas disposiciones internacionales no era pacífica, sino que fue la continuación de la Primera Guerra Mundial por otros medios. Y fue tanto más dura por cuanto el poder decisivo, los Estados Unidos, se habían inhibido. Los planes posteriores de Dawes y Young de reparar el error, colapsaron tras 1929. Esos planes, sin embargo, tenían como presupuesto la plena conciencia de la falta de validez de Versalles y Ginebra. Al fracasar esta evolución, el estatuto de las relaciones internacionales debía destruirse por otros medios, «a través de la puesta en práctica de las reservas existenciales y fundamentales» [EPM, 56]. Vale decir: tan pronto pudiera, Alemania se desharía de ellas.

Deseo insistir en este argumento schmittiano de la imposibilidad de una evolución ecuánime de la Sociedad de Naciones, pues era la clave central de su argumento. Pero no era la única. En su opinión, la homogeneidad básica de conceptos jurídicos, necesaria para una evolución coherente del derecho, no se daba en la sociedad de naciones en la medida en que integraba socios como la URSS. Este paso «significa que nos colocamos [con la Sociedad de Naciones] fuera de la esfera de los pueblos europeos». Y no sólo esto. La propia doctrina soviética superaba la noción de Estado soberano, desconocía este principio como realidad de derecho internacional y confesaba su voluntad expansiva allí donde le fuera posible, con su proyecto de emancipar al proletariado mundial. Dado que su principio filosófico era universalista y completamente distinto al de los Estados democráticos, no se podía decir que entre la URSS y las democracias occidentales hubiese paz, sino a lo sumo la provisionalidad de una no-agresión, que sería clausurada tan pronto la URSS decidiese. «Ninguna comunidad de Derecho internacional, ninguna paz, sólo un armisticio», regula sus relaciones, dice Schmitt [EPM, 50]. Que la URSS hubiese querido entrar en la Sociedad de Naciones de Ginebra dependía del sencillo hecho de que tal Sociedad mantenía el estatuto de vencido de su principal enemigo inmediato, Alemania. Era un cálculo más en su estrategia de poder, no una cuestión de principios. Por tanto, fundada sobre esta heterogeneidad, la Sociedad de Naciones duraría lo que quisiese la URSS y su *ratio* imperial. Hasta ahora, el único soporte de esta unión de principios heterogéneos era su común interés de que Alemania fuese mantenida en su estatuto de pueblo vencido. Este fin supremo declaraba la verdadera esencia de esta sociedad, la de ser una alianza militar internacional encubierta. En palabras de Schmitt: «una coalición de aquel sistema de



alianzas que llevó a la guerra de 1914». Era una parte, una facción de pueblos, no un sistema internacional [EPM, 57]. La Liga no tenía lógica jurídica y por ello no podía evolucionar desde ningún tipo de justicia, sino desde el cálculo de intereses de la política internacional de sus miembros.

Si Ginebra era un camino fallido, sólo cabía la vuelta al principio hegeliano de la autodeterminación de las naciones, el derecho a la existencia propia, la defensa propia y la soberanía como sensibilidad exclusiva para sentirse amenazado y juzgar cuándo se debía declarar la guerra. Este principio había sido desde siglos el «buen derecho de la buena causa». Desde siglos, argumentaba Schmitt, había demostrado su capacidad de ser aplicado por todos, y por eso ofrecía bases homogéneas, permitía un orden internacional justo en el que los Estados colaborasen en su formación. En suma, era la piedra fundamental del *ius publicum europaeum*. La pregunta de si el sempiterno Hegel seguía vivo era de hecho la cuestión de si este derecho europeo mantenía su vigencia. Una vez más, la paradoja pasaba desapercibida al talante propagandista de Schmitt. Pretendía argumentar que el cambio constitucional alemán implicaba un nuevo derecho internacional y, al mismo tiempo, aseguraba que en el fondo Alemania se declaraba vinculada al antiguo *ius publicum europaeum* de la igual soberanía de los Estados y de la no discriminación moral de la guerra. Las dos cosas a la vez no parecían posibles. Su mediación, que los *arcana imperii* alemanes, incluso bajo el poder de Hitler, eran los tradicionales, sólo existía en su cabeza y no eran creíbles.

Hemos prestado atención a este trabajo, «Nacionalsocialismo y Derecho Internacional», porque nos ofrece la base de toda la posición futura de Schmitt. De hecho, ya integra el argumento de *La séptima transformación de la sociedad de naciones,* de 1936[3]. También nos sirve para mostrar la paradoja y la debilidad central de su argumento. En efecto, Schmitt nunca se preguntó si la transformación radical de la Constitución de Alemania, y la destrucción de la primacía del Estado en manos del partido y de este en manos del Führer, no destruía la base misma sobre la que se basaba el *ius publicum europaeum*. Esta reflexión nunca se la hizo Schmitt en sus escritos. Pensó que lo que había valido hasta Bismarck, seguía valiendo en la época de Hitler. Como en otras tantas veces, Schmitt se engañó, aunque ahora su conciencia estaba a cubierto en la medida en que defendía la causa última en que se refugian los llamados patriotas: la *ratio* internacional de Alemania. La sutileza de su posición contrasta con la brutalidad nazi. Todo lo que Schmitt escribiese en defensa de Alemania, estaba sometido a la cláusula úl-

[3] «Die siebente Wandlung des Genfer Völkersbundes», en *Deutsche Juristen Zeitung,* 13, 1936, ahora en *Positionen und Begriffe,* págs. 239-244.



tima de la voluntad de alguien situado en la cima del poder, de Hitler, que de forma sencilla podría decir: no hay *arcana,* pues todo será como yo quiera. Esta inutilidad de toda racionalización nos sitúa ante la cara diabólica de Hitler. No es un azar que en el *Glossarium* schmittiano el nombre para Hitler es *Diabolus*.

Pero incluso esta representación pública de Schmitt era ideológica. He dicho con frecuencia que Schmitt no olvidaba su amistad con el estado mayor alemán, con Kurt von Schleicher, y que compartía con el viejo amigo y colaborador de Ludendorff la certeza de que una nueva guerra era inevitable. Para esa nueva guerra, el poder nazi todavía podía ser funcional. A fin de cuentas, lo había sido para eliminar a los comunistas del interior del Estado. Esto era así porque, como había demostrado la Primera Guerra Mundial, también el sentido de la guerra había cambiado y no podría emprenderla quien no estuviera dispuesto a una movilización total intensiva, a una guerra total, capaz de poner todos los recursos encima de la mesa. Desde luego, tampoco reflexionó Schmitt acerca del sencillo hecho de que el *ius publicum europaeum* implicaba una forma de guerra concreta, parcial, neutral y en modo alguno total. De hecho, aquel derecho sólo estaba previsto para esta guerra limitada. No para otra. En una guerra total, todas las cláusulas del viejo derecho internacional dejaban de valer. A Schmitt no le cabía duda de que la era de la política total implicaba la era de la guerra total. Lo dijo en la conferencia que ya citamos, pronunciada en Italia en abril de 1936. La guerra total se imponía. Sin renunciar a su gran discurso, dijo entonces que el «nuevo príncipe» debía dar lugar a un «nuevo Estado» y este a su vez a una «nueva Europa». Era otra forma de subrayar la línea de Maquiavelo y de Hegel con el presente. Y sin embargo, se empeñaba en aconsejar que la salida alternativa a Ginebra era el viejo *ius publicum europaeum*. No se dio cuenta de que defendía dos cosas contradictorias a la vez: la vieja Europa y la nueva Europa. Sin duda, estas contradicciones le daban a su discurso el estatuto de pura propaganda. Pero era una propaganda más bien patética. Tras ella, estaba su pulsión por desconocer que todo eso era una pura antigualla para Hitler. En realidad, Schmitt estaba indispuesto a reconocer lo radicalmente nuevo del nazismo.

2. El bolchevismo como enemigo total

Esta escasa coherencia lógica, en el fondo, dependía de un argumento político para provocar simpatía. Lo único que de verdad se necesitaba en la situación presente era identificar el punto de tensión hacia el que dirigir la movilización total. Ese punto definía al enemigo total. Aquí se abría paso



lo que quedaba del compromiso de verdad en la esfera de la política. La cuestión, la única de la que podría surgir algo de razón y de verdad, era la de «si hoy realmente una nación europea puede ser totalmente enemiga de otra» [EPM, 61]. Al análisis de esta pregunta dirigió Carl Schmitt su trabajo «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat», de 1937, un trabajo muy importante para entender su actitud y su sentido de la política internacional.

La tensión entre guerra total y Estado total era constitutiva de la doctrina fascista. Aunque no había sido expuesta con tal claridad desde su origen, constituyó en manos de Schmitt una línea de pensamiento coherente. Los poderes supremos y unitarios a los que aspiraban los gobernantes fascistas y nazis, necesitaban una política militarista que sólo se podía justificar desde una teoría de la guerra total. El carácter ineluctable de esa guerra era, circularmente, un argumento en favor de sus poderes totales. La especial contribución schmittiana al debate consistió en que no se podía tensar el Estado total, ni se podía proponer una guerra total, si en verdad no había un enemigo total. Aquí, Schmitt era fiel a su concepto de la política, tal y como había sido definido en 1927, que hacía de la diferencia amigo y enemigo la clave de toda construcción política. El argumento, ahora, quedaba sobredeterminado por la dimensión del adjetivo «total» del enemigo. Una política total, necesitaba un enemigo total.

El espíritu analítico de Schmitt distinguió, en primer lugar, una guerra total en el sentido de una tensión extrema de fuerzas y recursos hasta las últimas reservas del Estado. Esto habría sido necesario en la Primera Guerra Mundial. Aquí la dimensión de totalidad recaía sobre el esfuerzo bélico. Pero una guerra total podía ser también una acción sobre un enemigo «llamado total» [PB, 268], y aquí la totalidad recaía sobre la definición previa del enemigo. Una verdadera guerra total debía serlo en los dos sentidos a la vez, hacerse con armas decisivas y con movilización total, pero sólo porque iba a dirigirse contra el enemigo verdadero total. Este segundo elemento era el decisivo y en un trabajo de 1938, *Sobre las relaciones del concepto de guerra y de enemigo*[4], Schmitt dijo que era el presupuesto básico. Como tal, no implicaba ya acción bélica propiamente dicha, sino un estado —Zustand— de hostilidad caracterizada de forma anímica y conceptual. Se trataba de ese proceso en el que se buscaba y hallaba un enemigo verdadero. «Aquí la hostilidad —Feindschaft— es claramente presupuesto del estado de guerra», y esta situación o estado de guerra era condición de la acción militar total futura [PB, 278]. Schmitt insistía en que la hostilidad debía ser «conceptualmente previa» y sólo desde ella podía brotar la totalidad posterior de la ac-

[4] «Über das Verhältnis der Begriff Krieg und Feind», PB, 278-285.



ción. Por lo demás, cada arma decisiva, a su vez, puede implicar una forma de movilización total. No es lo mismo la guerra total continental de la nación en armas, que la guerra total marina, que implica violencia contra la economía de los enemigos, en tanto guerra entre no combatientes; o la guerra total aérea, que debe configurar su propio sistema completo y autónomo. La imagen de la guerra total implica la síntesis de las tres formas de guerra total y de las tres movilizaciones. A la hora de definir conceptualmente la hostilidad y el enemigo total era necesario tener en cuenta estos elementos, pues determinaban la verdad de la situación geoestratégica. En todo caso, desde el inicio, esta guerra no podía ser dosificada por los dos partes hostiles, como en la guerra de gabinete del siglo XVIII, clave del *ius publicum*. Tampoco se trataba de entregarse a una escalada como en la guerra de 1914. Schmitt sugirió que el destino alemán, rodeado de pueblos enemigos y sin protección natural visible, implicaba la mayor disposición desde el inicio a la guerra total.

Todo quedaba reducido entonces al momento de la verdad, a la definición del enemigo. Aquí, en opinión de Schmitt, no debían repetirse los errores de 1914. En efecto, el carácter de aquella guerra se transformó en el curso de las hostilidades. Una guerra que comenzó como una operación parcial, se transformó en una guerra de movilización de todas las reservas económicas e industriales y la introducción de deberes militares generales. Un Estado liberal constitucional se vio forzado a tomar medidas que habrían implicado su transformación en un Estado total. Tal metamorfosis no se dio. Ese desajuste implicó la derrota de Alemania. Era la vieja tesis de Ludendorf. Ahora se trataba de tomar decisiones previas, de organizar un Estado total adecuado a las dimensiones totales de la hostilidad definida con anterioridad. Como dice un pasaje muy central, «En la guerra se esconde el núcleo esencial de las cosas. La forma y figura de la totalidad del Estado se determina desde la forma de la guerra total» [PB, 270]. Lo determinante de todo el proceso —si debía implicar esencialidad— era tener enfrente un verdadero enemigo. Este hecho generaba la totalidad y, con ella, una identidad plena, «un mundo particular de ideales y conceptos relacionados con una concepción del mundo, del derecho cosmopolita y de conceptos constitucionales». Los análisis de *El concepto de lo político* regresaban. Sólo se podía caracterizar a un enemigo como total si ponía en peligro la existencia de todos los aspectos de la vida histórica y del orden concreto sobre los que habita un pueblo. La dialéctica negación-afirmación había de cumplirse al unísono. Así, por ejemplo, la guerra marítima que promovieron los ingleses durante tres siglos no fue meramente una guerra comercial y parcial, sino que, basada en el orden concreto existencial inglés, generó una forma de totalidad y una imagen del mundo total. «La



guerra marítima inglesa es total en el sentido de la capacidad de generar una total hostilidad» [PB, 271]. España, representante del orden católico, era el otro total.

Sólo si se genera este cosmos de ideas totales propias, este universal concreto propio de un pueblo, se puede identificar un enemigo total, y con ello una movilización total y un Estado total. Sólo entonces quedan implicadas fuerzas religiosas, anímicas, morales, estéticas e ideales de todo tipo. En realidad, sólo entonces se impone una jerarquía de los tipos humanos y de las cadenas de mando, de relaciones entre los diferentes oficios y tareas sociales y un sistema de obediencia. Desde este punto de vista, el enemigo total implica una civilización completa, una «imagen del mundo total», con un sistema de política internacional, de derecho cosmopolita completo y cerrado, con un sistema de culpas y sanciones. Y en la medida en que este sistema de derecho internacional funcionara, identificaría a las potencias y determinaría los derechos de autodeterminación de los pueblos. Así que lo que verdaderamente se encubre con la idea de enemigo total no es sólo un enemigo al que podemos destruir llegado el caso —esto sucede con todo enemigo—, sino uno contra quien se combate por la existencia de una imagen total del mundo mantenida como propia. Estos enemigos sólo pueden ser aquellos que integran proyectos totales, que ofrecen diversas ideas. Schmitt dejó bien sentado que lo que se iba a dilucidar en la guerra del futuro era una proyección de diversas ideas rectoras sobre las que ofrecer un orden mundial. Su obsesión consistió en defender contra toda evidencia que, en esta situación, la estrategia de Alemania era defensiva.

La identificación del enemigo total no podía dejarse a la evolución del propio curso de la guerra. Esta identificación del enemigo total debía formar parte de la dimensión constituyente y debía darse de antemano. En el curso de la guerra no podía surgir sino un sentido derivado y sobrevenido de lo total. Esta era la objeción principal que Schmitt oponía a la dirección germánica de la Primera Guerra Mundial. Quien se embarcara en una guerra total debería haber realizado previamente el proceso de construcción de las ideas totales y de sus hostilidades constantes y sustantivas. «Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes», recordó Schmitt. Y entonces se renovó la pregunta de si «hoy efectivamente existe entre las naciones europeas una hostilidad total». En este sentido, las naciones europeas, en la opinión de Schmitt, no debían dejarse llevar por la vieja hostilidad que había sobrevenido con la Primera Guerra. De ahí la necesidad de revisar Versalles. En una enigmática frase, se nos dice: «La peor desgracia entra en juego cuando, como en la guerra de 1914-1918, la hostilidad se desarrolla a partir de la guerra, en lugar de lo que es correcto y plenamente significativo; a saber, conducir una hostilidad previamente consistente, inmutable, auténtica y total al juicio de Dios de una



guerra total» [PB, 273]. Esta frase, en el fondo, venía a decir que los enemigos de 1914 no eran verdaderamente totales y que aquella guerra fue un error. Y esto porque la imagen del mundo imperial británica, basada en la libertad de los mares, ya era tan anticuada como la imagen francesa, basada en la nación territorial en armas. Insistir en estas hostilidades no parecía apropiado.

En realidad, Schmitt siempre se movió en esta posición, que tendía a rehacer el cosmos de relaciones europeas, y sobre ella construyó su reservada adhesión al III *Reich*. Pero una vez más, las potencias psíquicas desordenadas sobre las que se basaba el III *Reich* fueron más poderosas. Por una parte, existía una fijación hacia los viejos enemigos, porque era muy agradable mantenerse atado al resentimiento en aquella situación intermedia a la guerra y la paz que era Versalles. Por otra, ya existía la percepción de que la nueva imagen imperial, total, mundial, organizada y poderosa emergía desde el comunismo de la URSS, y que este debía ser el enemigo total verdadero. Alemania, con su indecisión, hacía lo peor: reunir en su contra los viejos y los nuevos imperios. La ayuda de Italia no iba a ser suficiente. Ginebra era el último acto hegemónico de Inglaterra y el primer acto del imperialismo ruso. En estas condiciones, los avisos de Schmitt no fueron ni claros ni estaban exentos de complicidad con el resentido poder del nazismo. Para él era suficiente que, tras la Noche de los Cuchillos Largos, ejército alemán y partido nazi se hubiesen unido. En realidad, sus posiciones fueron apologéticas y poco valientes. Pues había posibilidad de integrarse en la comunidad de Estados europeos, pero en el fondo si y sólo se prescindía de Hitler. Pensar que Hitler cumpliría con su misión y se iría a casa cuando se llegara a un acuerdo general con Francia e Inglaterra desde nuevas bases era más bien insensato. Era verdad que, de otro modo, Alemania se quedaría sola entre los dos verdaderos cosmos ideales, militares, políticos y jurídicos universales, el mundo democrático y el mundo socialista. Lo que no podía Alemania, sin riegos de caminar hacia el suicidio, era mantenerse en la ambigüedad de una posición resentida contra Francia e Inglaterra y en una posición hostil a Rusia. Esa era una opción sobrecargada por principios contrarios y heterogéneos, no por la lógica del enemigo total: estaba determinada por el espíritu de revancha, heredero de una larga hostilidad, y por una nueva figura totalitaria y rival, la comunista, que estaba a un paso de Berlín.

Así que podemos concluir que la búsqueda de una revisión de Versalles, de Ginebra y de Weimar en el fondo implicaban no equivocarse acerca del enemigo total verdadero y de principio. Este no estaba en Francia, sino en Rusia. Había sido el punto básico de la transformación constitucional de Alemania, en la medida en que la nueva constitución partía del



hecho de declarar enemigo interno a los comunistas. Ahora quedaba el punto difícil, reconciliarse con «un nuevo orden europeo, basado sobre el presupuesto de una comunidad entre pueblos afines y con un "espíritu europeo"» [PB, 244] en el cual debía ser parte señalada el antisemitismo. Hitler no podía ignorar este hecho, pero los europeos occidentales tampoco podía confiar en él. Con palabras dulces, Hitler había llamado a Europa «una casa y una familia». No eran palabras menores, dijo Schmitt. Era «una consolidación fundamental y consciente de una comunidad entre pueblos afines y con un espíritu europeo». Pero ello implicaba coaccionar la megalomanía paranoide de Hitler por algo ajeno a su orden mental. En realidad, implicaba hacer de Hitler un discípulo de Hegel, algo que podía entusiasmar a Rosenzweig y a sus seguidores, pero que para un auténtico hegeliano parece una empresa descabellada.

En este sentido, con propiedad hegeliana dijo Schmitt: «Cuanto más adquiere un pueblo su propia conciencia, mejor reconoce con su propio ser también sus límites, y crece su respeto por la forma de ser y los límites de los otros pueblos y surge el más seguro fundamento para la comprensión de la neutralidad jurídica internacional de un pueblo en el conflicto con terceros pueblos» [PB, 293]. Como se ve, Schmitt insistía en su propaganda acerca de la dimensión defensiva y limitada del principio político nazi, y por eso se mostraba dispuesto a reconocer la neutralidad de los demás. Era una apuesta por un Estado alemán según el modelo de Fichte, con una totalidad cerrada en sí misma, autocontenida. Sobre ella se debía fundar la comunidad de pueblos europeos, no sobre la homogeneidad democrática y constitucional. Los Estados basados en un principio universal eran los peligrosos, los expansivos, los imperiales, los que no podían introducir el principio de neutralidad. Pero este viaje ya se había realizado y parecía mentira que Schmitt lo olvidara. No hay sino que recordar que la Primera Guerra Mundial surgió de la decisión alemana de que la neutralidad belga no era tal. Aquí el *qui judicavit* era igualmente decisivo. Y si este era Hitler, entonces todo estaba en el aire, pues este transformaba en derecho todo lo que pudiera invocar desde la cláusula de lealtad, fidelidad y confianza personal. Schmitt se mostró incrédulo acerca de las posibilidades de llegar a ser obedecido que tiene alguien que no integre un ápice de verdad objetiva. Pensaba que el poder debía obedecer a una verdad y encontrar así el camino de su propia verosimilitud. Ignoraba la potencia cohesionadora de la complicidad con el crimen y olvidó que un coherente Leviatán, incluso el que él defendía, se regía por la divisa *auctoritas nos veritas facit legem*. Esta autoridad arbitraria no podría nunca fundar comunidad alguna de pueblos europeos ni podría invocar con derecho la casa común europea.



3. Neutralidad

Como se ha visto de pasada, un nuevo uso del concepto de neutralidad se ponía en marcha. Ya no hablaba de la neutralidad negativa de la burocracia y de la neutralidad positiva del Estado en favor de la unidad. Ahora Schmitt aplicaba este concepto central a la política internacional, en su intento de demostrar que Alemania se atenía al viejo *ius publicum europaeum*. La condición de la neutralidad internacional implicaba que un tercer Estado no discriminara la justicia de una guerra. Ahora bien, si los principios implicados en la guerra eran universales, morales, emancipatorios, entonces resultaba indigno, inhumano e inmoral no discriminar entre las potencias combatientes, no adherirse a la que defendiera la emancipación humana y no participar de un conflicto que no podía dejar indiferente a ningún ser humano. Frente a esta dirección, Schmitt reintrodujo otra condición del *ius publicum europaeum:* los dos contendientes son tan justos como injustos a la vez. Un tercero ha de no desear discriminar moralmente entre ellos y por eso es neutral.

Desde luego, la condición indispensable para que se abriera camino un concepto de neutralidad era que hubiese claridad entre la situación de paz y de guerra. Esta era una razón adicional para que Versalles desapareciera. «Allí donde no se puede distinguir entre lo que es guerra y paz, allí será muy difícil decir qué es neutralidad», sentenció en 1938 [PB, 285]. Versalles era la sentencia forense contra un agresor injusto, moralmente culpable, enemigo de la humanidad. Mientras esta sentencia estuviera en vigor, y fuera considerada la clave de la justicia internacional, cualquier actuación que la pusiera en peligro, implicaba a todos los poderes internacionales que habían intentado estabilizar el resultado de la Primera Guerra Mundial. La cadena de los implicados y la mundialización del conflicto estaba asegurada por los propios vencedores. Este era el sentido del aviso inglés, analizado por Schmitt, en su trabajo «El nuevo Vae Neutris», también de 1938. La alteración de Versalles fue vista como un conflicto que implicaría a la humanidad entera, como una guerra «ante la que será imposible no tomar partido por un ser humano dotado de conciencia moral». En realidad, se suponía que aquella sería una guerra todavía peor que la anterior, y que por ello se le podía aplicar aquel argumento procedente de Dante que había caracterizado a los ángeles neutrales en el combate entre Dios y Luzbell como los más despreciables y merecedores de mayor pena [PB, 286].

Como se ve, esta posición implicaba mantener la culpabilidad, la discriminación moral que había resultado del hecho de que Alemania había



sido vencida. Se había impuesto pues un sentido de guerra justa al margen del viejo *ius publicum europaeum,* según el cual una guerra declarada por un Estado soberano era justa porque obedecía al sentido de la propia seguridad y de su propio derecho a una paz segura. El viejo derecho internacional no discriminativo, el que permitía el sentido de la neutralidad, se había roto. Sin embargo, la esperanza de Schmitt, y del III *Reich,* consistía en que hubiera todavía un defensor del principio de neutralidad: Estados Unidos, por aquel entonces fuera de la Liga. De hecho, la actitud indecisa de Estados Unidos había sido intensa antes de la Primera Guerra Mundial y lo era en estos prolegómenos de la que se avecinaba. Por una parte, una fuerte opinión pública exigía mantenerse en el principio de no injerencia en asuntos extraamericanos y actualizar algún tipo de Doctrina Monroe. Por otra, la idea liberal de la defensa de la democracia y los derechos humanos universales presionaba en favor de la expansión de esta conciencia en todo el mundo, como condición indispensable de trato y de amistad con los Estados Unidos.

Schmitt se daba cuenta de que Estados Unidos no había dado el paso a una política imperial y era necesario fortalecer su indecisión. No era el caso de Inglaterra, que veía las cosas desde una perspectiva omnicomprensiva de imperio mundial. Por eso, Inglaterra pujaba en favor de la intervención de Estados Unidos en un combate que ella presentaba como único e ideal en favor de la democracia y el derecho de autoderminación de los pueblos, que desarticulaba las agrupaciones políticas y las reducía al tamaño adecuado para no resistir la presión inglesa. Alemania debía contrarrestar este trabajo. «La preparación de la guerra justa es una parte esencial del poderoso trabajo que concierne a todos los ámbitos de la vida humana, que es característico de la presente situación político mundial. Pues se trata de la guerra justa» [PB, 289]. Este concepto se concentraría en identificar y reconocer al agresor. Ginebra y Versalles habían sido muy eficaces para controlar el terreno de la propaganda, pues ambas instituciones no dejaban abierta sino una posibilidad: Alemania estaba condenada a ser caracterizada como agresor injusto. No cabía otra posibilidad, pues sólo Alemania podía estar interesada en romper el *status qu*o que le otorgaba la peor posición, la de vencido, culpable y siervo. Cualquier intento de quebrar ese estatuto sería identificado como una amenaza a la paz y por tanto Alemania sería culpabilizada de nuevo como potencia agresora. Para salir de este complejo atolladero, nada mejor que hacer pie en una argumentación que fuera aceptable por los Estados Unidos e hiciera de ellos un juez imparcial. Eso es lo que intentó Schmitt en los años que antecedieron a la Segunda Guerra Mundial. En síntesis, Schmitt consideró que cabía una posibilidad para Alemania si se daban tres condiciones: si esta inevitable guerra era la últi-



ma del imperio británico del mar capaz de poner orden en Europa; si no era la primera guerra del nuevo imperio americano y si no traía consigo la emergencia de un imperio ruso, ahora bajo el esquema del universalismo soviético.

4. Reich

Como se ve, los talentos de la propaganda alemana debían esforzarse y Schmitt lo hizo. Pero su margen de maniobra era muy reducido. Lo más anti-intuitivo del argumento de Schmitt consistió en organizar sobre el concepto de *Reich* un argumento anti-imperialista. Intentaré explicarme. Alemania se constituía como *Reich,* pero sin embargo, este concepto era completamente ajeno al de *Imperium*. Estados Unidos no debía temer nada. La hegemonia mundial no era una pretensión alemana. Había sido una ambición inglesa, pero la lucha de Alemania trataba solamente de escapar a los dictados de esta potencia imperial y no deseaba erigir una alternativa, ni propia, ni americana ni rusa. El punto de partida de esta argumentación lo desarrolló Schmitt, como tantas otras veces en este tiempo, a través de una reseña de un libro, en este caso *Das Reicht und die Krankheit der europäischen Kultur,* de Christoph Steding, publicada en 1939. En su última frase, cuando tuvo que poner en valor la obra, dijo que «el pensamiento de Stedings me parece en todo caso muy importante. Pues presenta el concepto de *Reich* en el punto central de una contraposición mundial, en el lucha política mundial concreta» [PB, 334]. Esto era así porque el libro era un alegato contra el humanismo de la vieja cultura de los exiliados alemanes como Thomas Mann, o de los humanistas europeos como Johann Huizinga o Karl Barth. En boca de su autor, esta cultura humanista, pacificista, implicaba una despolitización de la conciencia y esta era el arma preferida por el bolchevismo para hacerse con el mundo. Schmitt no se limitaba a recoger este argumento, sino que proponía una defensa de su parte positiva. Todos estos autores son enemigos realmente de una politización que debe llevar a «una Alemania fuerte en Mitte Europas, como el Tercer *Reich* nacionalsocialista» [PB, 309].

Allí dejó Schmitt observaciones muy relevantes para entender lo que significaba el *Führergedanken,* siempre en un intento de dotar de sentido la figura de Hitler desde los *arcana imperii* del Segundo *Reich*. En este sentido, el caudillo alemán significaba el final del constitucionalismo decimonónico, cuyas indecisiones habían llevado a Alemania a la derrota. En efecto, el constitucionalismo había sido la esencia del gobierno imperial desde Bismarck y había generado dualismos, limitación de poderes, falta de responsabilidad, todo lo cual había llevado al fracaso en los momentos decisivos.



Ahora todas esas instituciones arcaicas y constitucionales quedaban abolidas y eso significaba el gobierno de Hitler. Schmitt tuvo que defender que el Káiser nunca fue políticamente activo, que el principio monárquico nunca tuvo presencia pura en Alemania, que el monarca alemán nunca dejó de ser en el fondo un poder neutro. Todo esto no nos interesa en este punto, como no nos interesan los intentos de Schmitt por mostrar la línea ininterrumpida de legitimidad entre esta constitución, la de Weimar y la del régimen nazi, sostenida por la neutralidad apoyada en el ejército y la burocracia para decidir en favor de la unidad del Estado [PB, 322]. Lo decisivo era que ahora, por fin, se llegaba a una constitución presidencialista que disponía de resortes coherentes con la misión que debía cumplir, la de crear un *Reich* que ya no era el viejo, una especie de federación de príncipes y territorios, sino un poder fuerte sobre la mítica tierra de *Mitteleuropa*.

Este nuevo concepto de *Reich* tenía que rendir todos sus efectos teóricos hasta lograr un nuevo derecho internacional. Sobre él, por lo tanto, de manera inmediata, se tenía que diseñar un principio de neutralidad. A ojos de Schmitt, este principio era el constitutivo del derecho internacional, la clave para la comprensión de la guerra, y el Estado fuerte que lo esgrimiera y defendiera se convertiría en el garante y protector del sistema completo [PB, 323]. La finalidad de este nuevo derecho era impedir una guerra mundial. Resultaba evidente que este era el papel que se reservaba para los Estados Unidos en esta circunstancia. A pesar de todo, ese nuevo derecho internacional debía mantener los rasgos del viejo *ius publicum europeum*. Así, debía afirmar la independencia y soberanía de los Estados a decidir la guerra por su propio sentido de la seguridad y del riesgo. Las guerras entre Estados, declaradas de forma legítima, eran todas justas y se parecían a un duelo entre iguales. Que la base de los Estados ahora fueran étnicas, no alteraba las cosas. Al contrario, sustituía el principio de la homogeneidad religiosa —constitutiva del Estado moderno— por el de la homogeneidad racial. Pero un Estado, en tanto totalidad étnica, no puede tener aspiraciones imperiales ni universales, ya que por principio se asienta sobre bases particulares y concretas. En este sentido, sus guerras y sus hostilidades pueden ser totales, pero no puede integrar una voluntad de hegemonía universal. Por eso, no sólo dejaba abierta la posibilidad de que un conflicto fuera total, y no mundial, sino que sólo podía promover conflictos intensivamente totales, pero locales, entre totalidades concretas. En este caso, el conflicto total era con la nación rusa, cuya aspiración imperial se camuflaba bajo el rostro emancipador del bolchevismo y el activismo de los partidos comunistas, a los que Schmitt siempre consideró realidades de política exterior. Para resolver ese conflicto con éxito, Inglaterra debía renunciar a usar su posición excéntrica de potencia marítima para imponer un orden en Europa. Por eso para Schmitt este



conflicto también era sustancial si *Mitteleuropa* quería ordenarse como gran espacio y *Reich*. En todo caso, para Schmitt valía esta evidencia: «La totalidad étnica y la neutralidad del derecho internacional no se suprimen. Al contrario, se condicionan y se apoyan recíprocamente» [PB, 325].

La consecuencia de este principio era clara: la constitución interna de cada organismo estatal, de cada Leviatán, debía ser neutralizada como algo relevante desde el punto de vista de las relaciones internacionales. La primera neutralidad se daba respecto a la constitución interna de cada país. La heterogeneidad radical de las constituciones dependía del principio étnico y cada pueblo se dotaba de las instituciones internas que mejor cuadraran a su espíritu propio. El reconocimiento de la soberanía implicaba el respeto absoluto por el principio de organización interno de cada Estado. No hay una norma constitucional universal, ni el derecho internacional nuevo puja en favor de la homogeneidad de principios normativos. Al contrario, la neutralidad —principio central del derecho internacional— implica ante todo no valoración y no injerencia en la constitución interna de cada ámbito político. Hitler no estaba en cuestión [PB, 328].

Sin duda, el concepto de *Reich* formaba parte de esta constitución interna que debía estar entregada a cada totalidad étnica de forma plenamente libre. Así que, aunque Schmitt deseaba considerar vigente el *ius publicum europaeum,* por otra parte reconocía que allí donde el derecho clásico hablaba de Estados, ahora este concepto, ya anticuado, debía ser sustituido por el nuevo y superador de *Reich*. La implicación de este hecho nunca fue medida. Schmitt nunca se preguntó si el concepto de *Reich,* más que consolidar el *ius publicum,* lo desarticulaba hasta sus más profundas entrañas, tanto como lo hacía el sentido total de la guerra o la interpretación total de la soberanía. En todo caso, en línea coherente con su *Leviatán,* dijo que la vieja comprensión mítica del Estado debía ser superada [PB, 333]. Este era el defecto central del libro de Steding, que no analizaba las diferencias entre *Reich* y Estado. Aquí incluso Hegel debía ser abandonado, porque para él Prusia ya era ese *Reich*. Las experiencias del siglo xx alemán mostraba otra cosa. El concepto de *Reich* debía iluminar otros aspectos de la realidad. Por ejemplo, el de la realidad económica. La vieja neutralidad militar no reparaba en la neutralidad económica. Ahora sabemos que si un Estado es neutral frente a otro desde el punto de vista militar, pero privilegia su comercio con uno de los combatientes, deja de ser neutral porque la guerra necesita la plenitud de la actividad económica. Por lo tanto, la neutralidad militar implica la neutralidad económica y esto hace del *Reich* no sólo una totalidad étnica, sino también una totalidad económica. Fichte no estaba tan lejos. A fin de cuentas, él había inventado el concepto mítico de Mitteleuropea que ahora parecía reflejarse en el nue-



vo *Reich,* en un nuevo espacio politizado capaz de declarar a alguien enemigo total.

Como se puede prever en un hegeliano como Schmitt, todo se jugaba en el sentido de la *Aufhebung*. El concepto mítico de Estado debía ser superado, pero «al mismo tiempo [debe implicar] la salvación de todo lo que en el Estado alemán del siglo xix era fuerte y capaz de vivir» [PB, 333]. Dentro de esta superación y conservación, sin duda, estaba el *ius publicum europaeum,* que había valido para los tiempos en que el Estado se acreditaba en su vieja representación mítica de *machina machinorum*. La tesis se le presentaba a Schmitt como verosímil en la medida en que *Reich* era exclusivamente la conciencia de una misión, la fortaleza de una politización, la tensión ideal capaz de aceptar la hostilidad como condición y estatuto básico y, llegado el caso, la decisión por la guerra total contra el enemigo total. Con ello, el Estado dejaba de ser un máquina neutral para convertirse en una vivencia espiritual interior. Esa transformación, que forjaba una especie de religión política, era el *Reich*. Sin duda, quedaba el problema de los poderes indirectos, pero es fácil suponer que Schmitt pensaba que con la guerra se aclararían las cosas, el liderazgo militar se impondría y los grupos organizados quedarían barridos por la lógica de mando. Lejos de renunciar a una sociedad política perfecta, el concepto de *Reich* se presentaba como su cumplimiento. Si Schmitt rompía con la representación del Leviatán era porque el concepto de Estado ya no podía cumplir con esa tarea, vencido como había sido por el espíritu sutil de las distinciones procedentes de los hombres como Spinoza. Esos mismos hombres eran ahora los que abogaban por el principio del derecho de protección de las minorías, a ojos de Schmitt una coartada para ejercer un derecho de intervención sobre las constituciones internas de los ámbitos políticos. No se puede pasar por alto este punto escandaloso, ni los comentarios soberbios de Schmitt acerca de que un cubano, Bustamente [sic], se atreviese a poner condiciones a Alemania acerca de la necesidad de cumplir con este derecho protector.

Así que el primer sentido de neutralidad iba dirigido hacia el *Reich* alemán, entendido como una constitución interna reconocidamente étnica, basada en leyes raciales, perseguidora de los judíos, asentada en el principio del Führer, dotada de una aguda conciencia militarista y de un entusiasmo de lo que se podía llamar con Clausewitz el espíritu de la guerra. A ojos de Schmitt, nada de esto alteraba las premisas del *ius publicum europaeum*. Los demás Estados debían aceptarlo y reconocerlo. Y debían hacerlo, y esta era la segunda parte del argumento de Schmitt, porque tal potencia extrema no tenía aspiraciones hegemónicas ni mundiales, sino que se mantenía circunscrita a su base étnica particular y concreta y al suelo de Centroeuropa. Por eso podía reclamar neutralidad respecto de las grandes potencias, como Es-



tados Unidos, porque no atentaba contra su estatuto. Al contrario, en la medida en que pudiera detener la creciente universalista del bolchevismo, y en la medida en que limitara el imperialismo de Inglaterra, el Reich alemán era necesario para cumplir una misión de equilibrio mundial. Aquí una vez más Schmitt se dirigía hacia los Estados Unidos, que podrían estar interesados en que Alemania cumpliera estas dos tareas. En efecto, esas dos tareas concedían a los Estados Unidos un peso decisorio en el derecho internacional sin costarles una nueva guerra mundial. La oferta era tentadora.

Para eso Schmitt argumentó, contra la vieja tesis hegeliana, que veía ineludible la sucesión de hegemonías imperiales, que Alemania no quería para sí nada diferente de lo que los Estados Unidos habían conseguido con su más relevante doctrina de derecho internacional, la Doctrina Monroe. Y lo conseguido eran tres cosas: independencia de los Estados americanos, no colonización de ese espacio, y no injerencia de poderes extra-americanos en este espacio, el hemisferio austral. Schmitt se apresuró a añadir que esta última condición estaba «vinculada con la no-injerencia de América en el espacio extra-americano» [PB, 334][5]. Fuese cual fuese la interpretación que de esta doctrina se diera, a Schmitt le parecía evidente que estaba en vigor. Theodore Roosevelt era una excepción, y como tal ajena al espíritu americano originario, pues la Doctrina Monroe se oponía a los métodos y principios del imperialismo capitalista liberal, en realidad una ideología inglesa. La otra excepción era Woodrow Wilson, que había hecho un falso uso universal de la doctrina, al ampliar el espacio americano de intervención hasta la totalidad de la Tierra. Entonces apareció una palabra decisiva en el vocabulario del último Schmitt: *Grossraum*. Estados Unidos había logrado un «gran espacio determinado concreto, en el que no se deben inmiscuir los poderes ajenos a ese mismo espacio» [PB, 335]. En realidad, a sus ojos USA ya era un *Reich,* quitando toda relevancia al hecho de que era una espacio federal. Si esta doctrina podía fundar un derecho de pueblos, entonces podría sin duda aplicarse a otros grandes espacios. El *Reich* alemán era un candidato y, para llegar a serlo, se había dotado de la constitución interna apropiada: Hitler, la homogeneidad étnica y la religión política que había fundado un nuevo nacionalismo como disponibilidad a la guerra total. Por fin, el pensamiento de Schmitt lograba evidencia, materialidad, concreción. Frente al pensamiento imperial de toda la tierra y la completa humanidad, frente al universalismo burgués, liberal, el pensamiento de un gran

---

[5] En su ensayo «Grossraum gegen Universalismus», originariamente escrito en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht,* Año VI, 7, mayo de 1939. Ahora en *Positionen und Begriffe,* ob. cit, págs. 334-343.



espacio racial dotado de una religión política, de una disposición a matar y morir frente a los enemigos. Pero retóricamente, la evidencia no funcionaba de forma convincente. Era difícil de aceptar que Alemania no era el agresor, sino el resistente. Sin embargo no era menos verdad que agresivas eran las ideologías imperiales, rusa e inglesa, una basada en la tierra y la otra en el mar, pero ambas universales. Alemania estaba dispuesta a luchar contra las dos, en una agresión controlada sobre Europa, pero si y solo si Estados Unidos reafirmaba su principio de neutralidad.

Para ello, Estados Unidos debía atenerse a la Doctrina Monroe, abandonar las excepciones de Roosevelt y Wilson, y reconocer que no había posibilidad alguna de interpretar aquel principio de no intervención de poderes europeos en América, como si implicara el principio de intervención universal de América en el mundo. Aquella doctrina significaba «América para los americanos», no «el mundo entero para América», aunque fuera a costa de reducir el mundo a «un mercado mundial libre» [PB, 337]. En positivo, la Doctrina Monroe implicaba «Europa para los europeos». Esta era la cuestión. Nada de monopolio americano respecto a la posibilidad de ulteriores declaraciones semejantes. De otro modo, la Doctrina sería el «instrumento para la hegemonía del capital anglosajón en el mercado mundial». Alemania no podría sino resistir este empeño. No estaría sola. Pues la política de unidad del mercado mundial se había impuesto en China, frente a las exigencias japonesas de «Extremo oriente para los orientales». Japón resistiría también contra esta alianza entre China y el capital anglosajón. Todos estos poderes reclamaron neutralidad respecto a las formas organizativas internas de grandes espacios sobre la base fichteana de alcanzar el dominio económico y político sobre el *Lebensraum* necesario para ejercer el derecho fundamental a la vida de las homogeneidades étnicas. *Grossraum* es siempre también *Lebensraum,* esto no se debería olvidar [PB, 338].

No debemos creer ni por un momento que estas reflexiones de Schmitt no afectaban a la sustancia de la discusión de aquellos tiempos. Los escritos de esta época están llenos de referencias a trabajos científicos y académicos franceses, americanos e ingleses, que desde luego han escapado al olvido al entrar de lleno en la argumentación schmittiana. La sutileza de estos trabajos académicos no se debe desdeñar, pues ponen el dedo en la llaga de las debilidades del argumento de Schmitt. Esto, como es natural, no preocupaba demasiado a nuestro jurista, pues siempre le quedaba el último recurso de derivar las afirmaciones rivales de la ideología liberal. Pero la cuestión no era tan sencilla. Cuando los académicos occidentales establecían que no se podía hablar de generalizar la Doctrina Monroe a Europa o a Extremo Oriente, querían sugerir algo muy importante. Primero, la declaración de 1823 pretendía ser un seguro contra la colonización, mientras que parecía bas-



tante claro que la doctrina alemana del *Reich* implicaba la colonización de una parte de Europa, y que la misma doctrina en manos de Japón implicaba lo mismo respecto a una parte de China. Además, la doctrina Monroe no contiene un principio de no intervención incondicional y absoluto, sino vinculado al principio supremo del desarrollo en América de repúblicas democráticas y libres. Ese fue su sentido. Se impedía la intervención de la Santa Alianza no porque fuera una intervención, sino porque representaba la amenaza del despotismo de los poderes corruptos europeos. Así que el principio internacional de Monroe incluía previsiones de homogeneidad constitucional democrática de naturaleza interior. Tal dimensión le confería un espíritu potencialmente federalista al Sur, con la idea bolivariana, en tanto implicaba una unión libre de los pueblos de América. Sin embargo, el principio japonés de no injerencia en extremo oriente se hacía en nombre de una monarquía feudal y militarista, y por lo tanto contrario al espíritu de la doctrina Monroe. Lo mismo se podría decir de la Alemania en manos de los nazis, que no parecían alentar precisamente la reivindicación de su poderosa y tradicional doctrina federal para avanzar hacia un *Bund* europeo y libre. Hitler y Schmitt no reclamaban la no injerencia para garantizar una forma democrática y una libertad europea federal, sino para cerrar los ojos de los testigos ante todo lo que sucediera en el seno de Europa. Por último, el mundo de 1823 no era el de 1939. En aquel se podía mantener el aislamiento, en este no. Pero la superación del aislamiento no disminuía un ápice la validez de los principios que Monroe deseaba proteger: el principio democrático y la existencia de libertades.

Schmitt tenía razón al considerar que las doctrinas evolucionaban según los intereses internacionales. Así, Estados Unidos e Inglaterra, cuando eran enemigos de Rusia, alentaron la presencia de Japón en Manchuria y en China. Las cosas podían cambiar también ahora. Ahora la evolución exigiría que Alemania pudiera ordenar las relaciones internacionales desde sus intereses propios. Para ello, más allá de toda evidencia, Schmitt creía que América, y en general el mundo, debía cerrar los ojos a la manera como se organizara internamente el gran espacio libre de injerencia, el *Reich* alemán. En este sentido, no fue capaz de ver que pedía demasiado, tanto desde el punto de vista moral —cosa que para él formaba parte de los valores universalistas liberales—, como desde el punto de vista político —lo que era más grave desde su propia cosmovisión realista. Pues resultaba evidente que una bendición absoluta e incondicional a la organización interior de Alemania —incluidas las leyes raciales—, implicaba fortalecer a un poder cuya capacidad de amenazar a sus vecinos, y en el límite al orden mundial, era ingente. En este sentido, Schmitt proyectó sobre sus argumentos un valor excesivo, hasta el punto de que parece uno de esos que se engaña en sus propios



errores y mentiras. ¿Cómo se podría pensar que la organización del *Reich* así considerada era puramente defensiva, limitada, controlada y capaz de reclamar neutralidad?

Cuando en abril de 1939 publicó el trabajo «El concepto de *Reich* en el derecho internacional» dejó de forma clara detalles que mostraban que su noción de *Reich* era expansiva, colonialista, hegemónica y, por mucho que la deseara distinguir del «imperium» mundial, igualmente imperialista. Nada que ver por tanto con el principio del Estado, con fronteras reconocidas y el principio de identidad claro. Se volvía a un momento anterior a la sustancialidad estatal y su *conatus,* base del derecho público europeo moderno. En este trabajo dijo que *Reich* era una potencia rectora capaz de ordenar un gran espacio determinado [PB, 344]. Lo decisivo era tener manos libres, esto es, carencia absoluta de injerencia de potencias ajenas a ese espacio. Esto era lo fundamental: «Todo *Reich* tiene un gran espacio en el que irradia su idea política y que no puede ser expuesto a las intervenciones ajenas» [PB, 344]. Cómo se ordenara ese espacio era asunto exclusivo del *Reich*. Que quedaran Estados en su seno o no, que se disolvieran, todo esto dependía de la idea política del *Reich*. Lo ordenador era el principio de no intervención. Cómo actuase la potencia ordenadora del gran espacio, eso ya era otra cosa.

Desde luego, Schmitt insistió en la idea de que el *Reich* se organizaba sobre lo nacional-étnico, eso que llamaba «Volkstums» [PB, 345]. Esta base, a ojos de Schmitt era suficiente para asegurar el «respeto por todos los pueblos». Sin embargo, no se decía con claridad si este respecto era por los pueblos ajenos al *Reich* o por los pueblos internos al *Reich*. Sus protestas contra el derecho de las minorías, y las leyes raciales contra los judíos, imponen la idea de que se trataba de manifestar respeto a los pueblos organizados en otros grandes espacios, como Estados Unidos, China, etc. Para Schmitt el concepto de *Reich* es respetuoso «con toda vida étnico-popular». El principio no afecta a las formas étnicas heterogéneas vigentes en su seno. Aquí, Schmitt ha llevado a sus últimas consecuencias el planteamiento nacionalista y no hay posibilidad alguna de que un principio nacional no se tenga que posicionar tarde o temprano respecto a ellas. No cabe duda de que *Reich* implicaba unidad de etnia, espacio e idea política [PB, 346]. Así Schmitt pudo hablar de *Volk* como algo diferente a toda categoría política, como algo natural, atravesado por «Art und Ursprung, Blut und Boden» [PB, 354]. Teniendo en cuenta que este *Reich* al que aspiraba Alemania era el de Centroeuropa, la pregunta de qué se iba a hacer con las minorías en la zona étnicamente más fragmentada de Europa, debía haberse contemplado.

Aquí el pensamiento de Schmitt usaba la socorrida «superación» hegeliana. El Estado debía ser superado, pero se debía hacer justicia a su dimen-



sión de organización. Hay una superioridad del *Volk,* en tanto organismo, pero los «pueblos grandes o los amenazados» necesitan una organización fuerte. *Reich* es mas que Estado, pero no menos. Conserva en su seno el principio organizador, disciplinario, director. En realidad, cualquiera puede disponer de una vida étnica. Pero no cualquier etnia puede disponer de un Estado. Este es el pensamiento de Schmitt, que está dispuesto a jerarquizar los pueblos por su capacidad de fundar Estados. Al Estado siguen perteneciéndole «cualidades espirituales y éticas, y por lo demás *no todo pueblo está ya maduro como tal por naturaleza para este mínimo de organización y disciplina*» [PB, 351, cursiva mía]. Superar al Estado como orden territorial, pero desde el Estado como orden disciplinario, racional, calculable, ético. Aquí tenemos la clave, que hace del *Reich* un ámbito expansivo para un Estado adecuado que se impone sobre las otras etnias que no han logrado tal nivel. Por tanto, la conclusión es rotunda: «un pueblo incapaz para el Estado en este sentido sólo organizatorio, no puede ser sujeto de derecho internacional». Sobre esas etnias, la etnia unitaria superior y estatalmente organizada que da su soporte al *Reich,* debe poder dominar, sin que exista derecho de injerencia de poderes extraños.

El nuevo orden de la tierra sólo debía tener en cuenta a estos sujetos de derecho internacional. Para eso sirve la superación del concepto de Estado, para ahorrar complejidad a la hora de definir el derecho internacional y quién puede contar en él. En realidad, Schmitt está pensando en un reparto de la Tierra entre grandes potencias, cada una con su influencia sobre grandes espacios. Pero la gran potencia sigue siendo un gran Estado que se supera en *Reich,* que va más allá de sí mismo. Esta síntesis de Estado y condición étnica homogénea ofrece a la perspectiva de Schmitt la más siniestra eficacia, pero no conviene olvidar que la centralidad de la etnia fue ya reclamaba por el pensamiento de la autodeterminación de los pueblos como forma de destruir el gran imperio centroeuropeo de Austria-Hungría. El esquema nazi es así la contrapartida incongruente del pensamiento de intervención inglés. Ahora, se aceptaba la autodeterminación de la etnia dominante y capaz de disponer del aparato de Estado más impresionante, unificado por el sentido religioso de la pertenencia a la sangre y la cultura común. No todas las etnias pueden aspirar a tener derecho internacional —frente al pensamiento de la autodeterminación—, porque no todas, por sus «cualidades naturales» pueden construir un Estado de nuevo tipo, cuya prueba de fuego es la guerra moderna «desde el punto de vista industrial, técnico y de la organización», la disciplina consciente y extremada y la comunidad de eso que hemos llamado religión política [PB, 353]. Quién llegaría a ser alguien en este escenario selvático, entregado a la desnuda naturaleza, lo demostraría con su poder.



Hay pues mucha más continuidad de lo que parece. La vieja ecuación etnia-Estado se mantiene. Pero ahora se expande hacia un orden espacial que no puede limitarse al espacio de la etnia, sino a la ordenación de todos aquellos espacios y etnias que no son competitivos para ser sujetos de derecho internacional. Eso sería *Mitteleuropa,* el nuevo gran espacio del *Reich* alemán. Si tenemos que mirar la última ratio de la posición de Schmitt, la descubrimos en esta idea: Alemania podía garantizar cierto equilibrio mundial, pues si se respetaba su forma interior de orden, podría detener la expansión mundial de Rusia y, al mismo tiempo, poner fin a la potencia imperial de Inglaterra. Esto era algo nuevo, sin duda, porque hasta ahora el equilibrio mundial se basaba sobre una Europa central débil. Sin embargo, alterar ese equilibrio era necesario porque la nueva potencia de Rusia lo exigía. Si se quería obtener un equilibrio más sólido y estable, se debía dejar las manos libres a Alemania para su ordenación interna. Detener a Rusia tenía este costo. Esto significaba dejar bien claras las intenciones del régimen de Hitler, tener las manos libres para intervenir desde el Rin hasta Rusia. En este sentido, la condición de no injerencia en asuntos internos estaba apoyada por la fuerza de las armas. El *Reich* se mostraría capaz de rechazar la intervención de potencias extranjeras destinada a impedir la ordenación de su gran espacio. Sabemos lo que eso significaba: entrar en Austria, Checoslovaquia o Polonia sería un acto de política interior al *Reich,* un momento más de la ordenación del nuevo derecho internacional. Alemania no sería agresora por ello. Al contrario, haría valer el derecho de resistir la injerencia en asuntos internos. El mundo se preparaba para la aventura mas enloquecida de un Estado y Schmitt había prestado su intensa capacidad apologética a esta actuación. Así pudo escribir: «La acción del Führer ha prestado a este pensamiento de nuestro *Reich* eficacia política, verdad histórica y un gran futuro en el derecho internacional» [PB, 354]. Estas son las últimas palabras que se pueden leer en un libro titulado *Positionen und Begriffe,* cuya última edición es de 1994.

5. El escándalo de Kant

Cuando estaba a punto de consumarse el desastre y la derrota, cuando se había usado de la última posibilidad contra el tirano y, tras alabarlo y engañarlo se le había herido —aunque levemente—, Schmitt escribió este alegato, cuya debilidad hemos intentado mostrar páginas atrás: «Esta es la realidad efectiva de nuestra existencia espiritual [...]. Pues nosotros cumplimos una tarea que no nos puede quitar ninguna otra forma o método de actividad humana. Nosotros no podemos escoger a nuestro gusto los cambiantes



regímenes y detentadores del poder, pero preservamos en esta cambiante situación los fundamentos de un ser humano racional que no puede prescindir de los principios del derecho. [...] En esto, en preservar este núcleo indestructible de todo derecho frente a las posiciones que lo destruyen, reside la dignidad que está puesta en nuestras manos, hoy en Europa más que en cualquier otro tiempo y que en cualquier otra parte de la tierra»[6]. Este texto, escrito en condiciones extremas, poco antes de diciembre de 1944, cuando el jurista del *Reich* Carl Schmitt hacía balance de su vida, intentaba presentar la ciencia jurídica como el último asilo de la conciencia humana en tiempos de tinieblas. En realidad, en estas condiciones, en las que Carl Schmitt creía jugarse la vida[7], nuestro autor se entregó a su visión preferida, la que había acariciado toda su vida, desde su temprano comentario a *Nordlicht,* del poeta expresionista Theodor Däubler. Esa visión, que implica una actualización de la personalidad intempestiva de Nietzsche, reivindica sobre todo la figura del *Kathechontos*. En la misma línea de los dos grandes retardadores de la muerte del espíritu, Hegel y Savigny, a Schmitt le parecía corresponder la misión específica de mantener viva la memoria del *ius publicum europaeum*. Con todas sus letras dijo que él era el último representante de este derecho. En *Der Nomos der Erde* hizo memoria de este saber y ejerció esta representación.

Sin duda, todas estas manifestaciones son ampliamente apologéticas. Pero incluso en el ambiente cercano a la desesperación en que fraguó esta justificación, en aquella tan católica confesión de *Ex captivitate salus,* la apología debía hacer pie si no en alguna verdad, cuanto menos en una verosimilitud. El aparato del jurista Schmitt que hace la historia del *ius publicum,* la historia de su disciplina, es el dispositivo de esa verosimilitud. De regreso de la locura, en medio de la desolación, incluso el hombre que nunca había dudado de sí mismo, debía preguntarse por la razón de todo lo pasado. Y la razón de todo era esta: mantener el *ius publicum europaeum*. Se trataba de algo más que una razón profesional, desde luego. Si hay una reflexión cen-

---

[6] En *Die Lage der Europäischen Rechts-wissenschaft,* Internationaler Universitäts-Verlaq, Tübingen, sin fecha. El texto fue editado luego en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre,* Berlín, Duncker & Humblot, 1958.

[7] Este pequeño trabajo se escribe en memoria de Johann Popitz, quien fue secretario de Estado de finanzas durante el gobierno von Papen y ministro de finanzas de Prusia durante la época nazi. Estaba previsto entregárselo en su 70 aniversario, que se cumplía en noviembre de 1944. Pero en medio, el 20 de julio de 1944 ocurrió el atentado a Hitler. Los que le dedicaron trabajos en su aniversario quedaron comprometidos cuando Popitz fue implicado en ese atentado. De hecho, Popitz fue ajusticiado. Schmitt le dedicó el ensayo y luego el libro en el que apareció. De hecho, el propio Schmitt llegó a temer por su propia seguridad en este tiempo. Cfr. Carlo Galli, *La genealogia della politica*, ob. cit., págs. 706-7.

tral en este tiempo de amargura, cuyo testimonio conocemos con el nombre más bien neutro de *Glossarium,* es que el destino de Roma es el destino del *Raum*, del espacio. Una tesis básica de este libro, *Der Nomos der Erde,* me parece aquella que afirma la íntima relación entre el derecho y el espacio. La vinculación esencial de Roma con el derecho ya era conocida desde 1925. Así que la tríada de poderes que detenía el fin del espíritu, el verdadero *kathechontos,* era Roma, el espacio y el derecho. Nadie puede pasar por alto que esto era un regreso a posiciones católicas que tenía como principal motivo el sencillo hecho de que el concepto en el que se habían unido espacio y derecho durante los años anteriores era el más bien pagano de *Reich,* por el cual afirmaba una etnia su derecho a dominar un gran espacio por sus condiciones naturales superiores. El paganismo de la sangre ahora debía ser olvidado recurriendo de nuevo al concepto de Roma.

El último representante del *Ius publicum europaeum* era también el último defensor del orden del mundo realizado desde Europa, desde el espacio europeo. Aquí catolicidad y germanidad se implicaban de manera radical en la defensa del viejo eurocentrismo. Ese había sido el sentido de su lucha contra Weimar, Versalles y Ginebra: la lucha contra el triunfo inexorable del hemisferio occidental, contra un nuevo orden mundial impuesto por los Estados Unidos, contra la nueva doctrina de la guerra justa y de las puertas abiertas a un comercio mundial que eliminaba lo político. Ese había sido el núcleo racional de la lucha alemana, incluso bajo la forma estéril y desdichada de Hitler. Una resistencia eurocentrista. Europa y su derecho público era el verdadero sujeto por encima del Estado y condición de posibilidad de los Estados mismos. ¿Una cesión ante Kelsen? Sin duda, pero una retirada estratégica que le permitía a Schmitt un ataque renovado, aunque tuviera que aliarse con la potencia del mito para vencer al positivismo. La contradicción de este libro, *El nomos de la Tierra,* en el que desembocan todas las argumentaciones destinadas a cubrir la política internacional de Hitler, es así demasiado evidente como para olvidar que se escribió desde la herida de la amargura y la autoafirmación. Pues la verdad era que Europa no había querido ser Europa, una potencia más en el Olimpo politeísta: había querido ser la legisladora del nomos de la tierra entera. Nadie sino ella misma había roto su lugar central. Que nunca se desprenda del análisis de Schmitt que Europa había sido derrotada por su propia incapacidad para colaborar en un orden mundial no disminuye la sinceridad de Schmitt, pero dice mucho de su lucidez final. En cierto modo, su autocrítica no fue nunca lo suficientemente lejos como para detectar que el eurocentrismo hacía ya mucho tiempo que era ilusión. Aquí, el último hegeliano no asumió con rigor las previsiones del maestro sobre América.



Sugiero que la clave de todo el asunto consistía en que Europa había generado una expansión mundial desde su propio desorden, la búsqueda de una hegemonía que implicaba la desobediencia radical precisamente del espíritu del *ius publicum*. Las consecuencias equilibradoras de este derecho fueron aceptadas por los Estados de forma provisional y forzados por las circunstancias. Nunca fue querido el equilibrio por el equilibrio mismo, porque este sólo puede institucionalizarse desde vínculos federales, no desde la idea autorreferencial de la soberanía, implícita y potencialmente total. Cuando ya no era posible luchar en esa carrera en suelo europeo, se usó el colonial. O de otra manera: el esfuerzo ingente de colonización que Europa proyectaba sobre el mundo, desde la línea de Tordesillas hasta el tratado del Congo, era una válvula de escape para ordenar su propio espacio interior. La condición de una expansión sólida debía haber sido su capacidad de ordenarse en su propio suelo. Al final, el desorden interno europeo pudo sobre su tarea mundial y así lo que se expandió fue el desorden. Fue su propia incapacidad la que redujo Europa a una pequeña península de Euroasia, tras dos guerras colosales. La presentación de los hechos históricos, incluida la dominación nazi, como derivados de una mera resistencia aislacionista europea, que implicaba la aspiración a formar un *Reich* propio, un imperio propio, una línea de no intervención para potencias extranjeras, un *Reich* europeo, la defensa de un derecho propio, era obviamente auto-exculpatoria.

En suma: Schmitt actuó como si siempre hubiese luchado por la vieja doctrina Bismarck, y como si Hitler fuera su continuador. El punto más débil de este libro, y de las justificaciones de Schmitt, reside a mi modo de ver en esto: la doctrina del Estado mayor alemán, mantenida en estricta continuidad desde Ludendorf a Kurt von Schleicher, el verdadero aliado de Schmitt en la antesala del poder hasta su muerte en 1933, no era el *ius publicum europaeum*. La invasión de Bélgica no era respetuosa de ese derecho. La creación del *Reich* alemán como gran espacio, no era *ius publicum europaeum*. Quien secundase estos planes, a los que desde luego no se limitaba la voluntad de Hitler, no se mantenía fiel a la memoria del viejo sistema de Estados europeos, con su respeto de la neutralidad y con su neutralización de la guerra. Schmitt sabe demasiado de esta historia como para ignorar que desde su fundación en Westfalia, la voluntad del sistema de Estados en el momento de la paz era lograr un equilibrio. Pero olvida que esa era la dura presencia del principio de realidad que se imponía a quienes habían aspirado de hecho a la hegemonía del imperio, en este caso de 1648 a la casa de Austria dominadora en España y las Indias. De igual forma, ni los esfuerzos del último Káiser, ni de su almirante Tirpitz, ni de su ministro Büllow, ni de su estado mayor con Ludendorf iban destinados garantizar un equilibrio europeo. La introducción de la soberanía *absoluta* del Estado, desde Hegel,



con su voluntad de hegemonía imperial, rompía los vínculos con el viejo y clásico *ius publicum*, organizado sobre la aspiración al equilibrio.

Entre el nuevo y el viejo *ius* había cambiado sencillamente la idea de soberanía. Ni más ni menos. Schmitt organiza todo su argumento apologético para que el viejo *ius publicum* signifique esencialmente espacio de no intervención extra-europea, derecho propio de Europa a forjar un *Reich* europeo. Europa para los europeos, por eso luchamos, parece decir en el fondo este libro, ocultando que los europeos, para entonces, ya eran potencialmente los súbditos del III *Reich*. En el fondo, Schmitt nos propone la pregunta decisiva en sus escritos de la época nazi, sin los que no se entenderá bien *El nomos de la Tierra*. Y la pregunta decía así: ¿acaso no habían hecho lo mismo los Estados Unidos, al establecer la teoría del hemisferio occidental? ¿Por qué no tenía derecho Alemania a lo mismo que habían logrado los Estados Unidos, la indiscutida hegemonía sobre un continente? Alguien podría defender que se buscaba aquí algún punto de justicia. Pero, ¿qué tenía esto que ver con el viejo *ius publicum,* con el viejo equilibrio europeo? Tenía que ver, antes bien, con su definitiva ruptura, con un triunfo hegemónico por fin, tras el intento español y el francés. Y desde ahí, sin abandonar la presencia colonial, se formaria un orden nuevo de la tierra, desde luego, pero uno construido sobre grandes imperios, sobre grandes espacios.

La conciencia jurídica, cuando se aleja de la conciencia histórica, no es menos positivismo dogmático que cuando se aleja de la política real. Las acusaciones a Kelsen no pueden quedarse únicamente en la imposibilidad de desvincular el derecho de la política del presente. El derecho tampoco se puede desvincular de la memoria histórica, porque esta nos habla de la política del pasado. Es curioso que Schmitt no cite ni una sola vez a Ludwig Dehio en *Der Nomos der Erde*. Pero si algo se derivaba del libro central de Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie,* editado en 1948[8], era lo siguiente: que el

[8] Lo editó en esta fecha la editorial Krefeld, Scherpe. Llevaba por título *Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte*. Ludwig Dehio, historiador, seguidor de Meinecke y, en el trasfondo, de Ranke, nace en la patria de Kant el 25 de agosto de 1888, y muere en Marburg el 24 de noviembre de 1963. Ha editado otro libro interesante que lleva por título *Deutschland und die Weltpolitik im 20.Jahrhundert*, Müchen, Oldenburg, 1955, trad. it. di A. Cavalli, *La Germania e la politica mondiale del XX secolo*, Milán, Comunita, 1962. Aparte de este libro, tiene algunos ensayos importantes como «Geschichtsbild und Gegenwart», en *Göttinger Universitätzeitung*, 1946. Tiene dos partes «Von den Schranken kontinentalen Machtdenkens», que ocupa el núm. 4, y «Der letzte kontinentaleuropäische Hegemonieversuch», que ocupa el núm. 5. Además, tiene el ensayo «Um den deutschen Militarismus. Bemerkungen zu Gerhard Ritters Buch *Staatskunst und Kriegshandwerk*. Das Problem des Militarismus in Deutschland», en la *Historische Zeitschrift*, CLXXX, 1955, 1. págs. 43 y sigs. Por cierto que durante largos años, Dehio dirigió esta famosa revista. Cfr. tam-



sistema de Estados europeos, por su dinamismo continuo, y desde su primera manifestación en el sistema de Estados italianos de finales del siglo XV, necesitaba incorporaciones externas de países de su periferia para elaborar nuevos equilibrios. Así se introducen en el sistema italiano Francia y España, y así, para reparar de nuevo ese equilibrio, se introduce Turquía, y luego Prusia y más tarde Rusia y posteriormente las colonias. Así que, el propio sistema europeo de equilibrios de Estados era expansivo, de proyección internacional y, por eso, la doctrina Monroe tenía efectos defensivos. Pretendía detener la introducción colonial europea en América como espacio para dilucidar el equilibrio europeo. Así que lo propio del *ius publicum europaeum* había sido su dinamismo capaz de implicar al mundo entero. Y esto había sido así porque el sistema europeo no había buscado el equilibrio. Había buscado la hegemonía y el imperio. El equilibrio fue el sistema de defensa que se elevó contra las pretensiones hegemónicas imperiales, primero de los Austrias; luego, de los Borbones, de los Bonaparte y después de los Hohenzollern. Sin duda, acabó dominando el equilibrio, pero no era querido *per se*. Pues la manera en que el equilibrio es querido *per se,* lo repetiré una y mil veces, es dotarse de instituciones federales. Pues sólo entonces queda atravesado por la idea de justicia y por la participación de las partes implicadas.

Esto es: Europa no podía defender la línea de no-intervención de potencias extranjeras en su territorio y, al mismo tiempo, la expansión universal de su propia intervención en todo el mundo. Lo que reclamaba Schmitt que no hiciera USA era lo que desde siglos había hecho Europa. Ella misma había engullido siglo tras siglo a potencias periféricas para recomponer el equilibrio interno que, una y otra vez, un candidato europeo se empeñaba en romper. Fue su propia incapacidad de orden, su propia huida hacia delante, lo que generó su política expansiva. Pero el núcleo de su territorio seguía inestable en tanto anclado en un concepto de soberanía que, sometido a una coherencia plena, pronto llevaría a su interpretación absoluta. Por eso allí estalló el conflicto. Desde esa nueva y explícita interpretación de la soberanía era imposible organizar un auténtico derecho internacional, capaz de formar orden y equilibrio, lo que impidió que su expansión colonial fuera ordenada. El viejo *ius publicum europaeum* sirvió para garantizar la estructura misma del desorden, el Estado soberano a la búsqueda permanen-

bién en AAVV, *Gibt es ein deutsches Geschichtsbild?* Würzburg, Echter Verlag, 1961, editó su trabajo «Der Zusammenhang der preussisch-deutschen Geschichte 1640-1945». Hay traducción francesa en *Le Féderaliste,* IV, 1962, págs. 162 y sigs. Para un autor muy cercano en sus puntos de vista a Dehio en el ámbito americano cfr. K. N. Waltz, *Theory of International Politics*, Nueva York, Newbery Award Record, 1979.



te de hegemonías contestadas por alianzas de equilibrio. Pero no fue pensado para producir orden, estabilidad, cooperación, paz, equilibrio positivo.

En cierto modo, la pieza clave de este sistema de Estados era el enunciado básico de la ontología moderna: el *esse* ha de permanecer en su ser. Esa ontología del sujeto fundaba la idea de soberanía y de propio juicio a la hora de definir la necesidad de una guerra. Pero el mismo Schmitt reconoce que el estatuto de Estado era discutible y por tanto la permanencia en el ser también. Polonia supo algo de eso. Respeto de la soberanía, ¿qué decir después de Napoleón, de la Santa Alianza, de los Cien Mil Hijos de San Luis, o después de la toma del París de la Comuna por Bismarck? La contradicción del libro de Schmitt se torna ahora manifiesta: tiene que entregar la soberanía verdadera a las decisiones del *ius publicum* general, en una concesión a su enemigo Kelsen, pero al mismo tiempo ocultar que la base de sus apelaciones a este *ius publicum* seguía siendo la soberanía absoluta del Estado. Tiene que superar el Estado a favor de los grandes espacios, haciendo pie en un derecho que sólo reconocía de manera efectiva al sujeto absoluto del Estado alemán. Esto sólo era posible a través de un concepto de *Reich,* de imperio, que heredaba y transformaba como Estado expansivo, hegemónico, total y absoluto la soberanía limitada del Estado clásico. Así que Schmitt se refugia en un mal escudo. Pero no sólo porque su argumento fuera contradictorio. El problema de base es que el *ius publicum europaeum,* como estructura jurídica, ya era un fantasma, un derecho del que jamás se derivó una justicia. Fue violado cuantas veces fue necesario por los poderes aspirantes al imperio, incluido el II *Reich,* por no hablar del III. En realidad, todo el argumento de Schmitt parece cínico. Su apuesta por el *pluriversum* político, por la existencia de varios imperios o grandes espacios, es la retirada para cubrir un poder que tenía todos los aspectos de aspirar al monoteísmo, el poder que había acuñado los términos de Estado total y guerra total, movilización total y poder mundial sostenido por la perfección de la técnica. Defender la pluralidad de imperios era una forma dudosa de presentar lo que fue una lucha indiscutible por un imperialismo mundial.

En realidad, el viejo *ius publicum europaeum* sufrió una radical critica por obra de Inmanuel Kant. Él no sólo afirmó que se había convertido en la coartada para una soberanía arbitraria de los Estados. Tras la experiencia revolucionaria, entendió que necesitaba una reforma. *Esta implicaba ciertamente una limitación de la soberanía absoluta de los Estados*. No se podía mantener ese supuesto y, al mismo tiempo, la guerra neutral. Kant —algo que Schmitt no quiere aceptar— comprendió la afinidad electiva entre guerra total y soberanía absoluta y vio que estos dos elementos destruían todo sentido de derecho internacional y, desde luego, el *ius publicum* clásico. Por debajo de la teoría de la guerra neutral había un supuesto: que no se pasa-



ran ciertos límites. Pero el principio de la soberanía absoluta no se podía conciliar con límite alguno. Así que Kant fue el primero en afirmar que el Estado debía vincularse a ciertos fines constitucionales que vinculaban y ordenaban la soberanía. Así que él fue el primero que recuperó para el Estado la vieja doctrina: no *potestas absoluta*, sino *potestas ordinata*. El Estado que no respetara estos condicionantes podía ser caracterizado como injusto. Sólo así el *ius publicum* sería auténtico derecho, *ius certum*. Hacerle la guerra a un tal Estado que pretendía violar las normas por él aceptadas en su momento, podía ser entonces algo justo. Así que el problema de la guerra discriminada y de la injerencia interna no fue un invento de Wilson. No fue diseñado para imponer un imperio democrático mundial que permitiera la implantación de un mercado global. Fue la obra de un filósofo alemán que supo ver en el viejo sistema de Estados europeos un profundo desorden moral, jurídico, político, social y cultural.

Cuando leemos el tratamiento que hace Carl Schmitt de la teoría de Kant en *El Nomos de la Tierra* nos damos cuenta de que, para desprestigiarla, ha tenido que hacerle una profunda injusticia. En realidad, para él, Kant es un escándalo. Pues, para su perplejidad, Kant también es el defensor de un renovado *ius publicum europaeum,* pero de uno que permite distinguir al enemigo injusto[9]. En realidad, con el *ius publicum europaeum* de Kant, Alemania era un enemigo injusto en 1914. Este *entweder oder* kantiano —o se cumple el *ius publicum* o se es enemigo injusto—, esa tesis de una guerra discriminada *sobre la base del ius publicum*, fue insoportable para el defensor de los casos extremos y de la decisión. Pues allí podía haber visto un *ius publicum europaeum* encaminado a un genuino equilibrio, a una cooperación federal entre Estados, una limitación republicana de la soberanía, y una puesta en marcha razonable del principio de injerencia como forma expansiva de la homogeneidad de una sociedad civil y de una forma constitucional democrática que garantice gobiernos comprometidos con la medios pacíficos. Enemigo injusto es el que hace imposible este proceso. Ver a Kant como un escándalo, sin embargo, era sobre todo negarse a considerar una posibilidad histórica alternativa que Europa conocía desde 1795, y que resultó cegada por una ingente complicidad de responsabilidades.

[9] Véase los parágrafos 53-60 de *Metafísica de las Costumbres*, *Doctrina del Derecho*. Edición de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, págs. 181-196. Para un análisis de estos textos cfr. J. L. Villacañas, *La Nación y la Guerra*, Murcia, Res Publica, 1997. Sobre todo el primer capítulo, dedicado a la evolución de las teorías kantianas del derecho internacional antes y después de la Revolución Francesa.

VIII. *Nomos* de la Tierra y lenguaje del Imperio

1. Un diálogo significativo

Parece muy indicativo de la forma de trabajar de Carl Schmitt el sencillo hecho de que al inicio de su obra *El nomos de la Tierra* nos ofrezca cinco corolarios a modo de introducción, pero no una apropiada fundamentación filosófica de este concepto del título. En otras partes de su obra, anteriores y posteriores a su gran libro, apenas ha dado algunas otras indicaciones. Hoy sabemos demasiado del siglo xx como para ignorar adónde tenemos que dirigirnos si queremos dotar de relieve filosófico aquello que en Schmitt está enunciado. Sin duda, entonces nos espera Heidegger. En ese momento descubrimos un diálogo del que apenas nos llegan algunos signos iniciales. A tejer este diálogo dedicaré este capítulo. Tengo la convicción de que el significado del siglo xx y su enseñanza filosófica depende de entender bien esta relación. En cierto modo, la sombra de estos pensadores sobre nuestro presente es mucho más decisiva de lo que se supone y las apresuradas descalificaciones parecen más bien represiones que gestos filosóficos. Querer mantener su influencia sin más, sin embargo, sería también síntoma de una voluntad que no quiere medir las distancias que nos separan de ellos. Hacerse con el núcleo de su enseñanza, y situarnos ante lo específicamente nuestro, ante lo que nos concierne de modo exclusivo, quizá sea la actitud adecuada a un pensamiento que no puede abandonar la insuperable dimensión histórica de la vida humana.

Por los años en los que Schmitt desplegaba el *Nomos de la Tierra,* con un artículo que se tituló *Nehmen, Teilen, Weiden*[1], Heidegger escribió un en-

[1] «Nehmen, Teilen, Weiden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial-und Wirtschaftordnung von "*Nomos*" her richtig zu stellen», en *Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung,* 1. heft. 3, Bad Godesberg, 1953, págs. 18-27. En realidad, Schmitt se había dedicado



sayo muy conocido que se llama *Bauen, Whonen, Denken*. Hasta el ritmo del título nos sugiere vínculos entre los dos trabajos, si no fuera porque el de Heidegger es también una respuesta. Aquí, el filósofo aplicó muchas de las categorías que había desplegado en sus ensayos sobre Hölderlin, pero dio a sus reflexiones un curioso aspecto, ajeno al gran nacionalismo inicial de la época de los homenajes al gran poeta[2]. Entonces su punto de vista fue también el de alguien que pensaba la totalidad de la tierra y, así, Heidegger se refirió a aquellas categorías gnósticas de la Cuaternidad —*Geviert*— del cielo, la tierra, los dioses y los mortales. Entonces habló de la «comunidad de los seres humanos»[3] y de la unidad originaria a la que pertenecen los cuatro elementos.

Sin embargo, y a pesar de sus ligeras correcciones y de su lenguaje ecologista[4], su pensamiento no deseaba superar la estructura del mito local. En realidad, Heidegger seguía preocupado por el antiguo asunto de la *cura,* y en su noción de habitar ya depositaba los sentidos del permanecer, del residir. *Wunian,* la raíz de *Wohnen,* implicaba estar satisfecho y en paz, y *Frie* ya quería decir «preservado de daño y de amenaza». Recordando la alabanza horaciana de la *cura*, añadió inmediatamente que «freien» significa propiamente «cuidar» [CA, 130]. Este trabajo de Heidegger es tan relevante porque declara los arcaísmos sobre los que se levanta su pensamiento. Habitar apareció como salvar la tierra y las cosas. Desde luego, nada de todo esto tenía que ver con la voluntad de omnipotencia de Nietzsche[5], y todo pasaba

---

mucho tiempo antes a la problemática del espacio. Sus trabajos desde 1939, como *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, editado en Deutscher Rechtverlag, o «Grossraum gegen Universalismus. Der Völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin», publicado en *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht*, 6, cuad. 7, 1939, págs. 333-337, y otros más, editados durante la guerra, pretendían ofrecer justificaciones a la no-intervención de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial.

[2] Félix Duque recuerda que el nacionalismo queda explícitamente defendido por Heidegger en *Wege zur Aussprache,* de 1937, en tanto «correspondencia plasmada en la obra poética, filosófica, plástica, de un pueblo con su propio destino, forjado en la controversia entre atención a su historia y tradiciones y pugna con el destino del pueblo a él más extraño y, por ende, poéticamente y esencialmente más cercano». G. A. vol. 13, pág. 17. Citado por Duque, en «La guarda del espíritu. Acerca del "nacional-socialismo" de Heidegger», en *Heidegger, la voz de tiempos sombríos,* ob. cit., pág. 98.

[3] *Conferencias y artículos,* Barcelona, Serbal, 1994, pág. 144. Como es sabido, la edición original alemana se publicó en 1954. [en adelante CA]

[4] Cfr. su conocido pasaje: «Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites». [CA, 132].

[5] El pasaje quizá fundamental es este: «Im Vollzug dieser mannigfaltigen Weisen der neuen Freiheit besteht das Wesen der Geschichte der Neuzeit. Weil überall zu dieser Freiheit



por reconocer que el ser humano no era el señor de aquello de lo que cuidaba. La relación que Heidegger había comenzado descubriendo entre el ser humano y el lenguaje —que el ser humano no es el señor del lenguaje, sino que «en realidad, es éste [el lenguaje] el que es y ha sido siempre el señor del hombre» [CA, 140]—, la aplicó entonces a las cosas. Servidores de ellas, los seres humanos tenían como misión cuidarlas. Esto era convergente con la reflexión sobre la técnica griega: el ser humano debía ayudar a la tierra sin imponerle la brutalidad de la dominación moderna.

Todo esto es muy conocido, desde luego. Sin embargo, hay un matiz interesante que deseo destacar. Desplegando las viejas reflexiones de Simmel sobre el puente[6], Heidegger se preocupó de ciertas realidades que permitían ligar los elementos de la cuaternidad de tal modo que hacían surgir lugares.

---

das eigene Herrwerden des Menschen über die eigene Wesensbestimmung des Menschentums gehört und dieses Herrsein in einem wesentlichen und ausdrücklichen Sinne der Macht bedarf, deshalb kann erst in der Geschichte der Neuzeit und als diese Geschichte die Wesensermächtigung der Macht als Grundwirklichkeit möglich werden.», en Martin Heidegger, *Der europäische Nihilismus,* Neske, Pfullingen, 1967, pág. 120. Esta actitud de aproximar al ser humano a la omnipotencia, y por tanto dotarlo de la capacidad de ser *causa sui,* constituía el núcleo del humanismo, criticado por Heidegger. Para él, los seres humanos no eran «dueños y desde el fundamento del más peculiar ser». Así se dice en *Ser y Tiempo*¸ en la vieja edición de Gaos, México, FCE, 1951, pág. 284. Como es natural, todo esto se podía expresar en términos de soberanía, tal y como Schmitt lo había desplegado en su *Politische Theologie,* de 1923. Frente a este humanismo, surgía la decisión que aceptaba la facticidad de la finitud, también con paralelismos importantes en el pensamiento schmittiano. Así que la responsabilidad era cargar con lo que ya se es fácticamente y afirmarlo. Esta es la base de la diferencia intensificada entre amigo y enemigo. Para esto, cfr. Pedro Cerezo, «De la existencia ética a la ética originaria», en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, págs. 11-81, y especialmente págs. 17-24.

[6] Como es sabido, Simmel publicó su ensayo *Brücke und Tür* en *Der Tag,* el 15 de septiembre de 1909. Luego, en 1957, tres años después del libro de Heidegger, se publicó un volumen en el que se recogían espléndidos ensayos con el título de *Brücke und Tür. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, a cargo de Michael Landmann y Margaret Susman, en Sttuttgart. De manera muy convergente con la de Heidegger, Simmel dice: «En sentido tanto inmediato como simbólico, tanto corporal como espiritual, somos a cada instante aquellos que separan lo ligado o ligan lo separado.» En la edición de Salvador Mas, Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de Critica de la cultura,* Crítica, Barcelona, 1986, pág. 29. Desde luego, la forma de entender el asunto era diferente, en la medida en que Simmel seguía aspirando al dominio del espacio. Pero en muchas ocasiones, Simmel estaba muy por encima de esta aproximación y daba a su pensamiento una altura más fenomenológica y antropológica. «Aquí parece estar puesta la separación entre los elementos en y para sí, separación sobre la que ahora trasciende el espíritu, reconciliando y unificando». Ob. cit., pág. 30. Esta relación entre Heidegger y Simmel no ha pasado desapercibida a los comentaristas. Cfr. el estudio de Michael Grossheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger, Philosophie zwischen Leben und Existenz,* Bonn, Bouvier, 1991, especialmente págs. 23 y 24. Con referencias bibliográficas importantes en la pág. 37.



El puente era una de esas cosas. «Por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar». En ese lugar toma plaza la cuaternidad. Desde un punto de vista fenomenológico, la idea tiene sentido. Los puentes hacen que los seres humanos caminen juntos, cuiden de la tierra, dibujen algo en el cielo. Todo esto significaba que así se recogían las señales de los dioses. Todavía los puentes antiguos tienen ángeles custodios o figuras de reyes o de santos, o de todos a la vez. Como sabía Simmel, los puentes son siempre elementos paisajísticos y en sus huecos, como en los viejos puentes asturianos, colgaban las cruces dominando un vacío que la imaginación no podía dejar inmaculado.

En suma, estas realidades como los puentes son especiales porque forjan lugares. Fue en este momento cuando Heidegger escribió su tesis más fecunda: «Las cosas que son lugares de este modo, y sólo ellas, otorgan cada vez espacios. Lo que esta palabra *Raum* nombra lo dice su viejo significado: *raum*, *rum* quiere decir lugar franqueado para población y campamento» [CA, 135]. Pero todavía más importante que esa tesis, que lo es mucho, parece esta otra: «Los espacios reciben su esencia desde los lugares, y no desde *el* espacio» [CA, 136]. Desde luego, la enmienda a Kant era radical. Nada de espacio como extensión, como una abstracción, o como construcción matemática de pluralidades. El espacio, como explanación, aclaración, frontera y límite recibe su esencia desde esos lugares que unen los cuatro elementos de la Cuaternidad y esos elementos no hacen sino definir el habitar humano. No estructura trascendental de la sensibilidad, sino síntesis concreta de tierra, cielo, humanos y divinos. En esos lugares vivimos y habitamos. En ellos residimos. El espacio viene después.

Con su peculiar hostilidad al viaje, para Heidegger andar era siempre permanecer cabe estos lugares. Sin duda, podía recordar que existen estados depresivos del existir, pero estos quedaron definidos como aquella situación en la que los lugares cabe los cuales habitamos ya no nos acogen, ni albergan, ni defienden ni cuidan. Nihilismo era volver a la intemperie. Depresión era la acción muda de rechazar el sentido de lo construido. En la medida en que los lugares debían edificarse allí donde la tierra y los cielos, los dioses y los mortales se muestran unidos, la depresión y el nihilismo consistían en permanecer sordo a la «indicación para erigir lugares» [CA, 139]. En otro pasaje, Heidegger habla de las «exhortaciones de la Cuaternidad». A esta exhortación, el ser humano, que Heidegger identificó con «la falta de suelo natal», debía corresponder construyendo[7]. Entonces vinculó el cons-

---

[7] Se ha señalado esta cercanía del concepto de falta con la gnosis. Cfr. Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis,* Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pág. 204. Desde luego, el reconocimiento de esta falta es el punto de partida de toda autenticidad humana. Con ello, se



truir con el pensar. Ambos permiten el vivir bajo lo seguro y lo libre. Uno crea espacio y el otro crea lenguaje, pero en los dos habita el ser humano, siempre de limitadas disponibilidades[8].

Con ello, la exhortación real para habitar tenía sentido por la experiencia básica de falta de suelo natal. Esta consideración de la falta permite, como he dicho, referir estas meditaciones a los puntos de vista nacionalistas de sus análisis sobre Hölderlin[9]. Heidegger mostraba que nunca dejaba de pensar en «el retorno a la patria como futuro del ser histórico de los alemanes»[10]. De la misma manera que los verdaderos técnicos edificaban puentes, los verdaderos poetas traían el lenguaje. Allí dijo que los que estaban con pena en la patria, «no han llegado todavía a estar preparados para tener lo más propio de la patria». Tal cosa estaba reservada a los poetas, los que encuentran a los ángeles de la casa. De nuevo apeló a que entonces se estaba a salvo y que conservar y cuidar lo hogareño era la esencia de la patria. El poetizar, como el construir, como el pensar, era habitar y, en la medida en que se trataba del espacio de la patria, todo ocurría en lo más gozoso[11]. Si leemos bien en los comentarios a los poemas de Hölderlin, nos damos cuenta de que allí también hay dioses, humanos, tierra y cielo[12]. Este lenguaje no puede evitar la variación sobre el mito más antiguo, el del ser humano errante que echa raíces tras una primera creación fallida[13]. Todo nos habla del «lugar

---

descubre la problematicidad del origen y la existencia fuera de la casa y en lo inhóspito. Sin embargo, todavía más gnosis parece la pretensión de superar este estado originario mediante la entrega a los lugares en los que se estructura la red de la cuaternidad.

8 «Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio». [CA, 141 y 142].

9 «El tiempo del hallazgo reservado es la edad del mundo en que falta el dios. La falta de dios es la razón para la falta de nombres sagrados». *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* ob. cit., pág. 48. Por eso, como aquí, lo peor sería la pérdida de la presencia de la falta. Es en el permanecer en la cercanía al Dios que falta donde se concede la palabra inicial que nombra al Elevado.

10 *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 50. La bibliografía sobre la visión de Heidegger sobre Hölderlin es inmensa. En castellano puede verse una crítica de su visión en mi *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*, Madrid, Verbum, 1998. [En adelante, IPH].

11 Con decisión, Heidegger dice que «el ser original del gozo es el llegar a estar en casa en la cercanía del origen». Poetizar entonces no sería sino «estar en el gozo que resguarda en la palabra el secreto de la cercanía a lo más gozoso». [IPH, 46].

12 M. Heidegger, [IPH, 37-41], capítulo «Retorno a la patria/ a los parientes».

13 Cfr. mi crítica a este mito en mi ensayo «Mito y Alteridad. El mito del hombre autóctono y su autotrascendencia», en Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, editores, *Multiculturalismo, Los derechos de las minorías culturales*, Murcia, Res Publica, 1999, pág. 235-239.



de la cercanía del origen» [IPH, 43] que supera la desnuda facticidad existencial del que encuentra haber nacido allí. La operación de sublimación del origen, a mi entender, queda encubierta y revelada a un tiempo, cuando Heidegger se refiere a ella como un misterio que no hay que desvelar ni descomponer, sino solo «resguardar en cuanto misterio» [IPH, 45].

Aunque Schmitt no estaba menos inclinado a la defensa de este cosmos espiritual, que no he dudado en llamar nacionalista, tenía problemas con las sublimaciones. Finalmente, es fácil extraer de él una imagen de estudioso realista. Pero sobre todo, Schmitt era un jurista y como tal se preguntaba por los títulos de la relación originaria del ser humano con la tierra. Si uno lee los corolarios al *Nomos de la Tierra,* y los artículos que desarrollan ese libro, se aclara acerca de esto que Heidegger llamaba misterio. No nos encontramos entonces con las palabras de exhortación de la tierra al habitar, ni con la respuesta del ser humano a la misma. El ser no habla aquí ni hay corresponder alguno. Sencillamente, en el origen está la toma de tierra, la ocupación, el *Nehmen,* y ese es el título originario[14].

Esta no era la única diferencia, ya que situada en el origen estaba plagada de consecuencias. Su compulsión a pensar a los alemanes según el modelo griego no sólo llevó a Heidegger a reivindicar su sentido de la técnica, y de la poesía, sino a reactualizar el sentido de la polis como ese lugar en que abre el espacio y clarea un pensar, un poetizar, un construir. La polis es el lugar de lugares desde el que el ente se desvela[15]. En este caso, la unión de la cuaternidad, el habitar y el pensar se daban por medio del lenguaje y la polis era el lugar donde este se hacía claro. Sin embargo, la polis no era sólo el lugar trascendental donde se concretan los lugares. Es también la condensación de tiempo y de historia. Si hay una categoría apropiada para el mito local, esa es la de polis en sentido griego. Carl Schmitt, que al inicio de los años 50 también se preguntaba de forma alternativa por el origen de la ordenación y por la emergencia de los lugares a través del de-

---

[14] Carl Schmitt, *Nomos de la Tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum,* versión española CEC, Madrid, 1979, pág. 19. [En adelante NT]. «El análisis de la toma de tierra como acto primitivo que establece un derecho.» Y más adelante: «Hemos de considerar la toma de tierra como un hecho jurídico histórico», algo así como un «acto constitutivo jurídico». [NT, 21]. Y todavía más como el inicio de la historia: «la toma de tierra es el arraigar en el mundo material de la historia» [NT, 23].

[15] Se deben ver las reflexiones sobre este asunto en Heidegger, *Parménides,* Madrid, Akal, 2004, págs. 116-117. «La polis es el paraje recogido en sí del desocultamiento del ente», dijo allí [en adelante P]. Las reflexiones sobra la tragedia son unas de las más perturbadoras de Heidegger. Se deben continuar con la lectura de la pág. 152, acerca de la polis como *daimónios tópos,* que hace de ella el lugar donde brilla un sentido eminente, en tanto localidad extraordinaria.



recho[16], ya había establecido una tesis previa: esta ciudad como *Raum,* como explanación y campamento, en tanto capaz de ofrecer una ordenación de espacio de la tierra entera, era Roma. En un libro que he citado muchas veces, *Glossarium,* dijo entonces: «Raum ist dasselbe Wort wie Rom. Daher also der Hass gegen das Wort Raum, diese Hass ist nur ein umgelargerter antirömischer Affekt» [Gl, 317, de 6, 7, 1951]. A los ojos de Schmitt este era el caso de Heidegger y eso explicaba su fijación a la etnicista forma de la polis. Roma, sin embargo, era algo diferente a la polis[17] y la trascendía de una manera que se debía investigar. Las mismas ideas las había publicado Schmitt en un artículo de 1951[18].

Un orden sistemático alternativo se nos hace poco a poco explícito. Desde luego, para esta época, Heidegger no hablaba ya de ser, sino de *physis* como la categoría básica de su pensar. Schmitt nunca dejaría de hablar a la moderna y se atuvo a la categoría de *Macht* como el hecho fundamental. «El espacio es la imagen de nuestro poder» [Gl, 187], un «poder en presencia» o «con fuerzas situadas». Ese poder originario que toma tierra, abre espacios, que corta, decide, divide es derecho, *nomos*[19]. Roma era así el modelo de *nomos* y en su nombre quedaba depositada la dimensión espacial interna al derecho. Frente al poder, la *physis,* abierta en el lugar, es la unidad originaria a la que pertenecen los cuatro elementos del *Geviert* [CA, 134-5]. Desde ella, retirando sus velos, se hacía visible la cuaternidad y sus lugares privilegiados, de reunión, de juntura, y sus espacios habitados. Ella ilumina y ordena dónde el hombre debe fundar su habitar[20], detenerse, morar y disponer un *ethos*. En ese lugar se abren los espacios en los que hacer y dejar de hacer tienen sentido. Iluminar estas dimensiones del ser humano era meditar. Por eso, la meditación es *Erörterung,* abrir el lugar como interpretación. En la medida en que tiene lu-

---

16 Cfr. su trabajo «Justissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung», en *Universitas,* 6, 3, 1951, págs. 283-355. Este *motto* también está recogido en los corolarios del *Nomos de la Tierra.*

17 La primera noticia de estos temas en *Glossarium* aparece en un comentario al libro de Gerhard Nebel, *Plato und die Polis,* y tiene lugar el 27 de septiembre de 1947. Dice allí, citando páginas del libro que «Nunca fue Roma una polis. Civitas+Res Publica es algo esencialmente diferente». Muy bella la pág. 17: «el amurallamiento del alma es el dispositivo de la polis. Heráclito: El *nomos* es un espacio».

18 «Raum und Rom, Zur Phonetik des Wortes Raum», *Universitas*, 6, 9, 1951, págs. 963-967.

19 «*Nomos*-Nahme-Name», en *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Pryzwara,* ed. Siegfried Behn, Glock und Lütz Verlag, Nürenberg, 1959, págs. 92-105, aquí págs. 92 y 94. Monserrat Herrero ha prestado atención a estos pasajes, en su *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt,* Pamplona, Eunsa, 1997, págs. 92-96.

20 Esta era la tesis de *Sendas Perdidas,* Frankfurt, editado en Klostermann, 1950, pag. 31. Citado por Pedro Cerezo, ob. cit., pág. 43.



gar en la polis es también repetición del tiempo depositado en ella. «La meditación es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia. Este es siempre un lugar en la historia acontecida, es decir, un lugar que se nos ha asignado» [CA, 59]. A todas estas instancias, el ser humano pertenece. La retórica comunitaria, definida y criticada por Weber, siempre acaba apareciendo[21].

Schmitt podía estar de acuerdo en todo esto, pero para él lo último y secreto era siempre lo mismo: *Macht, potestas, espacio*. Sólo este poder visible y público fundador de derecho mantenía firme la relación entre espacio y lenguaje. Sólo él daba nombre[22]. En su universo no hay manera de evadir la persona pública que actúa ante todos, la base de la responsabilidad humana. Eso fue Roma para Schmitt, siempre. Aquí podía haber publicidad, gloria, visibilidad, pero no misterio.

2. *Nomos* y positivismo

No debemos olvidar que el último gran libro de Schmitt venía siendo preparado por una inmensa producción apologética previa que procedía de su defensa de la política del III Reich. Ya lo hemos visto en el capítulo anterior. El concepto de *Nomos* ya había aparecido en aquellos escritos previos. En uno de ellos, *Cambio de estructura del derecho internacional,* una conferencia de 1943, dijo con toda claridad que «la guerra se ha tornado planetaria: su sentido y su objetivo son nada menos que el *Nomos* de nuestro planeta»[23]. *Nomos* era ya para Schmitt el «principio fundamental de distribución del espacio terrestre», pero con demasiada claridad se veía que ese principio fundamental se verificaba en la guerra, y que ella preparaba la apropiación y la fundación de nombres. En todo caso, no había duda de que *nomos* y *pólemos* estaban relacionados en Schmitt. El verdadero enemigo era aquel que podía ser identificado por una *Gestalt*. Sabemos que para Schmitt esta no era sino una figura mítica existencial dotada con poder e

---

[21] Cfr. mi trabajo «Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social», en Francisco Cortés, Alfonso Monsalve, editores, *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia,* Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1996, págs. 19-55.

[22] «Eine Landnahme wirkt nur dann konstituirend, wenn es dem Landnahmer gelingt, ein Name zu geben». «*Nomos*-Nahme-Name», ob. cit., pág. 104. Monserrat Herrero dice: «Una apropiación supone siempre un poder cuya publicidad está en el nombre de quien lo ha llevado a cabo. Es con este nombre como se pasa de la abstracción y del secreto a la realidad concreta y la publicidad». Ob. cit., pág. 95.

[23] «Cambio de estructura del derecho internacional», en Carl Schmitt, EPM, 111.



idea. En tanto tal, el *pólemos* era inevitable, pero no la guerra como tal. Faltaba para ello la lucha por la proyección de la idea en el espacio, la voluntad de establecer un *nomos*.

Por la misma época en que Schmitt preparaba la escritura de *Nomos der Erde,* se publicó la *Carta sobre el Humanismo*[24]. Que a Schmitt le gustase el contenido de este pequeño escrito es fácil de comprender. Ahí, Heidegger asumía su batalla contra su gran enemigo, el positivismo jurídico de Kelsen. Desde luego, ahora se concretaban las denuncias a la modernidad, con su pretensión de elevar al ser humano a instancia soberana. Sin embargo, lo novedoso en Heidegger —y lo que le acercaba al jurista— era que este pensamiento se aplicaba no sólo a la ciencia y la imagen del mundo, sino a la ley. Por su parte, Heidegger también avanzaba de modo serpeteante y no rebelaba sus profundas raíces de una vez. De ahí que se puedan conectar muy bien sus tesis de la *Briefe* con las líneas de pensamiento de sus escritos de los años 50. El caso es que el concepto *nomos* alcanza en *Briefe* una funcionalidad muy precisa en relación con los lugares y los espacios en los que el hombre es exhortado a construir y habitar.

Aquí el ser humano debía responder, no decidir subjetivamente según sus fines. No le tocaba ponerse y fundarse, sino recoger la invitación a habitar. Por eso, el fundamento y alcance de la polis, de los lugares y del lenguaje, no era una ley, sino un *nomos*. Pedro Cerezo ha descrito este pasaje así: «Se comprende que Heidegger no dude en afirmar que toda ley es hechura *(Gemächte),* a diferencia de *nomos*, cuya obligatoriedad *(Verbindlichkeit)* y atadura *(Bindung)* ya no está en función del ser hombre, sino de la juntura *(Fügung)* o disposición que asigna el ser»[25]. *Nomos* era asignación de espacio al que éramos exhortados por el envío del ser. En sí mismo, el *nomos* era un trascendental, una medida originaria con la que medir todas las cosas derivadas. Puesto que la medida del *nomos* se generaba en el lugar de tierra y cielo, de dioses y mortales, producía armonía, esa *physis* concreta y finita a la que pertenece el ser humano. Medir era co-referir y ajustar[26]. No hay *nomos* sin *cosmos*, sin orden de presencia[27]. En otro texto decisivo, y analizando el fragmento 53 de Heráclito, Heidegger lo hizo equivaler a la palabra esencial, y de manera muy cercana a Schmitt aseguró que esa palabra esencial «sostiene esa lucha y pone a decisión qué es sagrado y qué impío, qué gran-

---

[24] Efectivamente, *Über den Humanismus Brief,* se editó en 1947 y como respuesta a las preguntas de Beufret. Luego se editó en francés y alemán por Roger Munier, París, Aubier, 1957.

[25] Pedro Cerezo, ob. cit., pág. 32. Cita la *Carta sobre el Humanismo,* ob. cit., pág. 156.

[26] Cerezo, ob. cit., pág. 53. Más explícito en la pág. siguiente: «Medida como co-pertenencia (Zusammengehörigkeit) y conjución (Gering) en el mundo de la cuaternidad (Geviert)».

[27] Para este sentido de cosmos como juntura, orden y ornato que llega a brillar como un rayo, cfr. *La proposicion del fundamento,* Barcelona, Serbal, 1991, pág. 178.



de y qué pequeño, qué intrépido y cobarde, qué nobles y que pasajero, qué amo y qué siervo»[28]. El *nomos*, así, era un trascendental del lenguaje, y en tanto tal era Saga, *poiesis* originaria, decir originario y leyenda[29]. Entre las cosas que decía, estaba la diferencia amigo-enemigo y el *pólemos*.

Humanismo, en este sentido, no sería sino el movimiento de auto-ponerse del hombre *(sich-selbst-setzen).* Como tal, era la pretensión de sustituir la fundación originaria[30]. Ahora esa pretensión tenía un nombre significativo: positivismo. Mientras que la fundación originaria iniciaba la historia, el positivismo quería constituirla, construirla. Mientras que la primera reposaba en un *Ereignis fundador,* el positivismo reclamaba el poder constituyente en las manos del ser humano omnipotente. La filosofía trascendental kantiana no era sino una análisis sobre las condiciones del poner, y no dejaba de ser el estudio de un poner *apriori, de un positivismo fundamental.* Nietzsche había enseñado que el fundamento del positivismo era el voluntarismo. La voluntad soberana e incondicionada era el fundamento de la ley como puesta, de la ley como hechura[31]. Ella era la que aspiraba al poder, la que lo detentaba *(Machthaber)* y la que lo empleaba[32].

---

[28] «El origen de la obra de arte» en *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, págs. 35-36.

[29] En la misma intervención se tiene este texto decisivo: «El decir para esbozar es poesía: la leyenda del mundo y de la tierra, la leyenda [Saga] del ámbito de su lucha y, en consecuencia, de la morada de toda proximidad y lejanía de los dioses. [...] El lenguaje de cada momento es el acaecer de aquella leyenda en que históricamente se abre a un pueblo su mundo y se conserva la tierra como lo cerrado. La leyenda que esboza, es aquello que en la disposición de lo decible lleva al propio tiempo al mundo lo indecible como tal. En ese decir se acuñan de antemano para un pueblo histórico los conceptos de su esencia, es decir, su pertenencia a la historia del mundo». *Sendas Perdidas,* ob. cit., pág. 61. Por lo demás, en «Hölderlin y la esencia del poetizar», Heidegger había dicho que en ese «nombrar fundamental» sale a lo abierto «todo aquello que luego mencionamos y tratamos en el lenguaje ordinario». En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* ob. cit., pág. 63. Para la Saga como decir originario se deben apreciar las reflexiones de V. Vitiello, en «Heidegger/Rilke: un encuentro en el "lugar" del ser», en el colectivo *Heidegger o el final de la filosofía,* ob. cit., págs. 208-209.

[30] La noción de *Ersatz* es decisiva aquí como una alternativa a la vieja teoría de la secularización. Esta teoría de la secularización es criticada por Heidegger en *Der europäische Nihilismus,* ob. cit., págs. 122-123. La nueva libertad moderna era la pretensión de autolegislar para fundar el fundamento metafísico (die ihrer selbst sichere Selbstgesetzgebung den metaphysischen Grund zu gründen».

[31] Siempre hay que referir para este tema a Henry Mongis, *Heidegger et la Critique de la notion de valeur,* Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. Como es sabido, Heidegger se había dedicado a la crítica de la filosofía neokantiana del valor en las lecciones de los *Kriegesnotsemester* y *Sommersemester* de 1919. Editados por Bernd Heimbüchel, constituyen el volumen *Zur Bestimmung der Philosophie,* vol. 56/7 de su *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Klostermann, 1987. Como es natural, Nietzsche no ha entrado todavía en estos años en el horizonte de la filosofía del valor.

[32] Se deben ver aquí de nuevo los interesantes comentarios de Cerezo, ob. cit., págs. 37 y 38.



No era de extrañar que un pretendido pacifismo fuera el corolario de este positivismo. En la medida en que no aceptaba la posición fundamental del espacio[33], el positivismo preveía una validez universal que no aceptaba ninguna diferencia entre amigo y enemigo. El lenguaje de la validez y de la norma era universal y no permitía esa intrínseca diferencia de lenguajes con valores propios que eleva a otros seres humanos a potenciales enemigos. Frente a la norma universal, el *pólemos* desaparecía. Frente a la ley positiva, ambos, Heidegger y Schmitt, hablaban de *Recht* como una dimensión vinculada a *Ordnung und Ortung*[34]. Su enemigo común era el universalismo. Pues sólo el universalismo era verdadero humanismo que pretendía plena disponibilidad de la tierra para el ser humano. En este sentido, era también nihilismo, independencia frente a las exigencias concretas de los lugares, de los espacios, de los lenguajes.

3. Errar e imperar

Sin embargo, aunque la hostilidad al universalismo era común a los dos pensadores, las diferencias resultaban todavía impresionantes. Para Heidegger resultaba claro que la «inversión llevada a cabo por el hombre de esta relación de dominio, empuja a la esencia de aquel a lo no hogareño» [CA, 128]. Con patetismo habló de los fenómenos que producía esta aspiración al dominio y disponibilidad de la totalidad de las cosas. Todos ellos también fueron denunciados como consecuencias del positivismo por Carl Schmitt: desarraigo, cosmopolitismo, reducción del *Ereignis* a *Erlebnis,* de lo originario a lo interesante, del bien a mercancía, de la *aletheia* al valor, de los límites a lo infinito, del *nomos* a la legislación, del derecho a la ley positiva. Todos ellos nos son conocidos por la crítica de la sociedad de masas, pero para Heidegger eran otros tantos atentados contra los elementos de la Cuaternidad, puros ejemplos de *hybris*. Así se había llegado a lo inmundo, ese lugar espectral donde sólo caminan estrellas errantes[35].

---

33 Cfr. Sara Lagi, «Espacio y Ley en Kelsen», *Res Publica,* núm. 14, año 2004.

34 Cfr. la entrada de 28 de junio de 48, en la que Schmitt menciona la «magia del espacio». [Gl, 171].

35 *Conferencias y artículos*, pág. 83. Comentarios a estos pasajes se pueden ver en Félix Duque, «La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger», en J. M. Navarro y R. Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, Editorial Complutense, 1993, págs. 106-107. Se debe añadir que esta falta de diferenciación entre la guerra y la paz ya había sido destacada por Carl Schmitt en sus escritos sobre el cambio de concepto de guerra y la imposibilidad de considerar las guerras del futuro según la manera del *ius publicum europaeum,* sino al modo de guerras civiles o las guerras de policía.



Lo decisivo en todo esto es que el único camino que podía encontrar Heidegger para la renovación de los límites y la medida del ser humano, y rozar así un *nomos* originario, pasaba por atenerse a la leyenda de la fundación, a su espacio, a su tiempo, a su poesía originaria y mantener un diálogo con todo ello como una repetición creadora. Entonces es cuando escuchamos aquel comentario que podemos leer en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976,* y que dice así: «El hombre de ciudad viene a ser, a lo sumo, excitado por una estancia en el campo, según se dice. En cambio, todo mi trabajo está sostenido y guiado por el mundo de estas montañas y de sus campesinos»[36]. Aunque este texto está escrito en 1933[37], parece evidente que ya identifica ese lugar en el que podía brotar la posterior *Gelassenheit,* la única condición vencedora de la voluntad nietzscheana. Así que el último Heidegger volvió a las experiencias sentimentales por lo local que él —junto con otros quizá— había asociado al mundo que se organizaba bajo la tiranía criminal de Hitler. Es asombrosamente paradójica esta asociación, pues Hitler no representaba precisamente un movimiento local, sino uno de los mayores empeños de dominación que se conozcan. En todo caso, lo que Heidegger pensaba por los años de su vinculación al nacionalsocialismo era muy parecido a lo que pensó después, en sus años de la *Kehre,* solo que del nuevo escenario estaba ausente toda alusión al *Herrscher*. Basta recordar ciertos pasajes de *Einführung in die Metaphysik* sobre la polis para comprenderlo[38].

Por mucho que en todo el pensamiento final de Heidegger se nos prometa una forma futura de habitar la tierra completamente distinta, no podemos sino pensar en la forma de vida tradicional y conservadora de los campesinos de todo el mundo antiguo[39]. En este sentido, no estamos sino ante un pormenorizado desglose de la alabanza de la tierra, y del sacramento de la comunidad como lugar de la gracia, que ya había hecho el joven Schmitt, en su *Catolicismo Romano,* de 1923, frente al voluntarismo calvinista[40]. La repe-

---

[36] *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976,* Gesamtausgabe, vol. 13, pág. 11.

[37] Se trata de una intervención que tiene por título *Schöpferische Landschaft, Warum bleiben wir in der Provinz*, 1933.

[38] «A esta sede del acontecer histórico pertenecen dioses, templos, sacerdotes, fiestas, juegos, poetas, pensadores, *Herrscher*, consejo de ancianos, asamblea popular, potencia combativa, ejército, marina». *Einführung in die Metaphysik, GA,* vol. 40, pág. 161.

[39] La *Gelassenheit* implica ser más bien preservador, *Bewahrer,* y en modo alguno juez del juego de sentidos en los que vive el ser humano. Se trata de la base de la legitimidad tradicional de Weber. En esta legitimidad, el ser humano no dispone de poder alguno para juzgar ni cuestionar la propia costumbre o *nomos* y en este sentido actúa en cuanto que el *nomos* le concede un papel, no en cuanto que él es fundador de la costumbre.

[40] Creo que esto ha sido pasado por alto por Aubenque y Cerezo. Cfr. de este último la ob. cit., pág. 58. En este sentido no se trata del mundo griego propiamente, sino de la interpreta-



tición y la vuelta al origen sería a lo sumo un *kathechontos* respecto de la aceleración del tiempo que la civilización científico-técnica producía. Sin duda, a todo esto deseaba referirse Heidegger con su apuesta por reiterar «el magnífico inicio griego», tan alabado en el discurso del rectorado de 1933.

Sin embargo, para 1942, en el curso sobre *Parménides* el telón de las ilusiones había caído —también para Carl Schmitt— y se había producido la autocrítica, toda la autocrítica que cabía esperar de Heidegger. En ese momento dijo algo que me parece verdadero: que los alemanes habían pensado la polis y lo político de forma inadecuada. No se habían atenido a los límites comunitarios de los lugares originarios, herederos de la polis, sino que habían introducido un elemento completamente antigriego. Así, Heidegger aseguró que los alemanes habían pensado la polis al modo romano, de manera imperial, mediante lo falso, la orden, los mandatos, la justicia, la obediencia, la humillación, la paz que sólo deja al dominado la posibilidad del servir al dominador. Aquello que había surgido para la defensa de lo propio[41] —es curiosa la coincidencia con Schmitt en la valoración defensiva del nazismo—, se había convertido en una imposición imperial frente a los demás. Lo que tenía que ser un proceso alemán, se había convertido en un proceso latino, romano, europeo, moderno. Heidegger pensaba que esta corrupción había afectado al corazón mismo del existir histórico de los alemanes[42]. La igualdad esencial, originaria al lugar de la polis, y el sentido de la resistencia defensiva del movimiento alemán, se habían abandonado y se había dado paso a la trascendencia del poder imperial, del superior, del dominador. Lo que había

---

ción que del mundo griego hizo el mundo romano. Para todo esto se puede ver el tercer capítulo de este libro.

[41] Unas palabras muy apropiadas para la superioridad moral del defensor sobre el atacante, sin la que no se entenderá la posición de estos pensadores, se encuentra en *Glossarium*, la entrada 6.11. 49, pág. 277.

[42] *Parménides,* ob. cit., pág. 61. Se deben ver también las págs. 54 y 55. Allí se explica como se sustituyó el mundo de la *aletheia* por el mundo del *verum*, los dioses que dan señales por los dioses que imponen mandatos, el topos de la polis por el *imperium,* como «territorio que se funda en el mandamiento al cual los otros son obedientes». El mandato sería así el fundamento de la dominación. De él tiene lugar el *ius,* que originariamente deriva de *jubeo*, mandar y ordenar. El *ius* es así lo que tiene que ser obedecido. El paso de la polis al imperio implica una transformación de la esencia de la verdad y del ser (pág. 57). Este es el verdadero acontecimiento. Este es el verdadero fundamento de la modernidad (pág. 58). Aquí se produce la primera distancia con Nietzsche, que habría seguido mirando a Grecia con ojos de Roma. Esta sería su deuda con Burckhard. Las diferencias entre la polis griega y el Estado moderno, y todavía más entre la polis y la *civitas* y *res publica* romana, fueron tratadas por el libro de Gerhard Nebel, *Plato und die Polis*, que fue leído por Schmitt. De allí extrajo Schmitt la sentencia «Der *Nomos* ist ein Raum» [GL, 19].



surgido desde la idea del partisano[43], se había transformado en un poder expansivo a la romana.

«Pensamos lo político como romanos, esto es, imperialmente». Esto es lo que había concluido Heidegger como autocrítica. Mas el vínculo entre nazismo e imperio no era secreto ni ambiguo. Para identificarlo bastaba haber leído el artículo de Carl Schmitt »El concepto de *Reich* en el derecho internacional»[44], donde se defendía esta versión expansiva de la Alemania nazi. Desde el principio, por tanto, a decir de Heidegger, el concepto de *Reich* era demasiado cercano al concepto de *imperium.* Con él, por tanto, el nazismo manifestó un gusto extremo por lo no hogareño. En 1942 se identificaba el camino errado y el errar a que todo imperio condenaba al ser humano. Sin embargo, el diagnóstico es relevante para entender el diálogo de Heidegger con Schmitt. En sus lecciones sobre *Parménides,* tan precisas, Heidegger dejó claro que lo anti-hogareño por esencia es la catolicidad, esa transformación del *imperium* en *sacerdotium* que se forjó en «la curia del Papa romano» [P, 61][45]. Después, todo había sido ineludible. Al parecer, esto no lo tenía claro Heidegger en 1935 cuando ofreció el curso *Einfürung in die Metaphysik*[46]. Luego poco a poco fue viendo claro que el paso de Gre-

---

[43] Las reflexiones (P, 63-64) sobre la raíz indoeuropea de «ver» como pórtico, cierre, espacio cerrado, genera el sentido de resistencia frente a la lógica del imperio. La resistencia como defensa y sentido originario de lo *verum* latino habrían podido fundamentar de manera rigurosa el sentido del libro de Schmitt *Teoría del partisano,* tanto como el texto de Jünger *El emboscado.* Para estas asociaciones, se debe ver el libro de E. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre E. Jünger,* Universidad de Murcia, 1993, págs. 129-155.

[44] Escrito en 1939, fue publicado como *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfrende Macht. Ein Beitrag zum Reichtbegriff im Völkerrecht*, Berlín, Deutscher Rechtverlag, 1939. Se tradujo con este título en *Revista de Estudios políticos* de Madrid, 1941, 1, 2. págs. 83-101. Hoy está reeditado en EPM, 87-99.

[45] Heidegger deja claro que se trata de un *imperium* igual que el romano, sólo que además vinculado de manera fuerte a una *veritas* y a un mandato transformado en dogma y una diferencia entre ortodoxia y herejía. Y entonces añade: «La inquisición española es una forma del *imperium* curial romano.» [P, 62].

[46] No es mi intención reconstruir aquí la relación de Heidegger con el nazismo. La bibliografía para ello es inmensa. Basta citar aquí el trabajo más filósofico de Félix Duque, «La guarda del espíritu. Acerca del "nacional-socialismo" de Heidegger», en *Heidegger, la voz de tiempos sombríos,* ob. cit., págs. 81-120. Para el sentido de las relaciones entre *Einfürung in die Metaphysik* y nazismo, cfr. la pág. 86. El texto de *Einfürung in die Metaphysik* está en GA. vol. 40, Frankfurt, Klostermann, 1983, pág. 208. Luego en la segunda edición de 1953 vincularía el nazismo al cumplimiento de la técnica planetaria. En realidad, era lo mismo que hacer de él la realización de la metafísica. Ahora bien si el nacionalsocialismo era la perfección de la metafísica, la introducción a la metafísica que ofrecía Heidegger bien podría ser traducida como una introducción al nacional-socialismo. Es fácil pensar que todavía en 1935 viera en cierto modo a Alemania como la polis, porque en *Einfürung in die Metaphysik* dijo que «la po-



cia a Roma era la esencia del tránsito a la modernidad y no había sido un azar que en el Renacimiento se volviera a Roma, a Cicerón, a Lucano y a César. Cuando, entre los años 1936 y 1938, en los *Beiträge,* llamaba Heidegger a una decisión que hiciera manifiesta la libertad en su abismático fundamento, como un acontecimiento que acabara con el positivismo, como *Ent-setzung*[47], que produjera un retracción de lo puesto *(Entzug)* y que permitiera emerger la *Fügung des Seyns selbst,* en un sentido que ya anticipa *Bauen, Wohnen, Denken*, [B, §39, 81] no hacía sino dar «signo del surgir de algo completamente otro, el destellar de un nuevo inicio»[48]. Para Heidegger, sin embargo, era muy importante mediar este nuevo inicio por la comprensión del camino errado. La esencia de la decisión a favor del nuevo inicio sólo se podía identificar a partir de la esencia del inicio de la modernidad como lenguaje imperial romano [B§ 44, 92]. Transitar a su otro, a un mundo no imperial, no romano, no católico, era la decisión; y por ella se abría camino una nueva época histórico-ontológica. Sin duda, para Heidegger como para Schmitt esto implicaba también un nuevo *nomos* de la tierra. Y este nuevo inicio no podía abrirse camino sin un sentido del *pólemos* [B, §144, 264] que habría de implicar una «querella de tierra y mundo» [B, §45, 96].

Todo ahora parecía converger entre los dos pensadores y al menos uno lo sabía. Cuando el 29 de agosto de 1950 escriba un exultante Carl Schmitt que «mi *Nomos de la Tierra* viene en el momento histórico justo», citó a Nietzsche, a la guerra por el dominio de la tierra que se conduciría en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales, como guerra ideológica por la unidad del mundo. En el fondo, citaba a Heidegger, pues esto implicaba que el mundo devenía un objeto. Entonces mencionó *Holzwege*, el trabajo sobre Dios ha muerto y el nihilismo y dejó claro con quién discutía en esta obra [Gl, 309][49]. Fue entonces cuando la hostilidad común al universalismo y al imperialismo liberal, que les había llevado a ambos a prestar su apoyo el nazismo, mostró sus diferencias. Y estas estaban en el asunto de Roma, en la noción de *nomos* y en el sentido del imperio. Pero sobre todo estaban en la diferencia entre *Physis* y *Macht*.

---

lis constituye la sede del acontecer histórico, el Da en el que, a partir del que y para el que la historia acontece», ob. cit., pág. 161. Para esta polémica se debe ir a O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, pág. 351, y la nota de su traductor al español, Félix Duque, al lugar.

[47] *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt, Klosterman, 1989, vol. 65, §267, pág. 470. [En adelante, B].

[48] Este texto, de *Schelling,* ha sido subrayado por J. M. Navarro, en su trabajo «Técnica y Libertad», en la obra citada, pág. 157.

[49] El pasaje que cita Schmitt está en la pág. 212 de la edición española, *Sendas Perdidas,* Buenos Aires, Losada, 1960.



4. Anarquía y poder

Parece evidente que también Heidegger, como Schmitt, buscaba un *nomos* de la tierra, y creía que este debía encontrarse por el acontecimiento de la libertad como decisión. Sin embargo, ambos venían de la aventura imperial nazi, aun cuando interpretaban su gesto de apoyo como el propio de una resistencia. Ambos, por tanto, reflexionaron sobre su equivocación, pero de diferente manera. Heidegger pensó que en una lucha entre imperios daba igual quién ganara. Era una lucha dirigida por la voluntad de poder, equivocada en ambos caos, entregada a la técnica. Schmitt no pensó que el nazismo dependiera de un concepto imperial universal, pues *Reich* no era lo mismo que *Imperium*. Al final, ambos vieron que ganaba aquel imperio que no tenía lastres etnicistas ni espaciales, el del capitalismo anglosajón, ahora radicado en los herederos de Inglaterra, los Estados Unidos. Sin embargo, el triunfador no era heredero de Roma. El mundo cosmopolita del desarraigo se imponía por la potencia política imperial cuyas mismas bases eran cosmopolitas y desarraigadas, positivistas y reconciliadas con el poder económico. En este sentido, ambos comprendieron la incoherencia del Tercer Reich al pretender la perfección de la técnica desde unas bases tan vinculadas a prejuicios étnicos. Ambos se dieron cuenta de que el reducido esquema mental nazi no tenía nada que hacer si aspiraba a competir con los Estados Unidos. Sin embargo, el pensamiento anti-imperial de Schmitt es muy diferente del pensamiento anti-imperial de Heidegger. Este hecho fue resultado de su diferente inspiración. Cristiano-romana, en el caso de Schmitt, y radicalmente anti-cristiana y pagana en el caso de Heidegger. De ahí la especial relación de simpatía y de antipatía que vincula a estos dos pensadores.

En efecto, como hemos visto, todo estaba dispuesto en Heidegger para la reedición de ese mito local alemán, tan afín con las polis griegas. Sobre esta base, era evidente para Schmitt que no podía fundarse un *nomos* de la tierra. Tal cosa no estaba a la mano de la decisión de la libertad. En manos de esa decisión estaba la resistencia, la emboscadura, el partisano y de esto hablaba en el fondo Heidegger. No de un *Nomos* de la tierra, de un poder público y jurídico capaz de organizar la tierra entera. Aquí Heidegger era especialmente ingenuo y fatalista. Ingenuo porque el *nomos,* en tanto estructura de límites y de fronteras, de lugares y de espacios, de dioses y mortales, de derechos y de economía, no estaba a disposición de la decisión humana. El mito que pudiera expresarlo y revelarlo no podía ser local. En todo caso, debía implicar la unidad del mundo y ser reconocido por la tierra entera. Desde 1943 Schmitt sabía que «a toda no-



ción de la tierra como totalidad, corresponde una imagen de la distribución de la tierra misma» [EPM, 111]. No abría *Orts*, lugares, sino que imaginaba líneas sobre la Tierra y definía sus grandes *Räume*. En el fondo, produciría diversas Romas. No imperios mundiales, sino plurales *Reiche*. Schmitt apreciaba así una heterogeneidad entre libertad, decisión y *nomos*. El *nomos* no era una historia local. Mas lo que determinaba la posición de Heidegger era un fatalismo que daba por vencedor al dominio imperial de la ciencia, la técnica y el capitalismo. Frente a ese triunfo de la voluntad de poder, frente a la impugnación de la historia entera desde el inicio griego, sólo quedaba abierta la vía de la resistencia local anarquizante. Esta forma de ver las cosas, sin embargo, no fue descuidada tampoco por Schmitt y a ella regresaría en su *Teoría del partisano,* para recordar que una victoria definitiva del imperio universal no era viable. El partisano resistiría en China, en Vietnan, en Cuba, en Afganistán. Pero para 1950, *El Nomos de la Tierra* era el libro justo, porque al descubrir el mundo de la guerra fría el problema de los grandes espacios, la tensión entre unidad y pluralidad política de la tierra, por fin los análisis de Schmitt de 1935 a 1944 serían entendidos. Los dos imperios contra los que luchó Alemania, ahora luchaban entre sí por el dominio imperial del mundo. Esta situación justificaba la línea apologética de Schmitt, lo identificaba en su *ratio* más propia, al margen de las coacciones criminales de los piratas que lo habían detenido y raptado. Por fin, Benito Cereno podía ser Benito Cereno. Heidegger, por el contrario, no deseaba encarar estos escenarios en los que siempre desaparecía la Alemania local y entrañable de su imaginación.

En efecto, la lucha, el *pólemos* del que hablaba Heidegger era uno del que se había retirado toda relación con el *Macht*. En realidad, la polis no era un Estado. En su ensayo sobre *Parménides,* de nuevo tan clarificador, Heidegger pudo aceptar la tesis de Burckhardt de que «el poder es en sí mismo maligno» y lo era porque confundía poder con certeza y esta sólo podía revelarse en el ansia infinita de auto-certeza, como autoafirmación continua. Lograr la certeza como experiencia del reposo tranquilo de la subjetividad de la conciencia, esa era una pretensión contradictoria. De forma estructuralmente parecida, y ya desde Hobbes, poder implicaba voluntad de poder insaciable. Por eso, para Heidegger la esencia del poder era extraña a la polis [P, 118]. De manera misteriosa, el 3 de octubre de 1948, Schmitt escribía: «Los tibios neutralizados [Die lauen Neutralisierten] se agitan con el ateísmo y el nihilismo y no observan que en una expresión de Jakob Burkhardt muy valorada y citada por ellos se encubre infinitamente más ateísmo y nihilismo que en toda la obra de Bakunin. Pienso en la sentencia de que «el poder es en sí malo». ¿Quién sabe hoy



que esta proposición significa lo mismo que "Dios ha muerto"?» [Gl, 201]. No cabe la menor duda de que aquí se aludía a Heidegger. Sin duda, estamos ante un diálogo regido por el resentimiento. Pero también encierra su núcleo filosófico.

En verdad, y aunque compartía su sentimentalidad[50], la posición de Heidegger le parecía a Schmitt rebuscada, abstracta y poco comprometida; tibia hasta llegar a ofenderle. Citando un pasaje de Heidegger, que habla de la *Ortschaft* [Gl, 309] como aquello a lo que se vincula la esencia del ser humano, Schmitt añade: «Die Ortschaft. Er hütet sich, einen Ort zu nennen». Heidegger hablaba de lugar, localidad, aldea. No citaba lugar alguno verdadero, de los que intervienen en el *nomos* de la Tierra. Entonces, uno tras otro, Schmitt escribe los nombres: Moscú, Roma, Ginebra, Praga. «Como un niño pronuncio yo los nombres», sentenció Schmitt, y ante su poder pensaba que no dejaba de ser una víctima propiciatoria, como el acusado en el *Proceso* de Kafka. Entonces, le opuso a la acusación de Nihilismo de Nietzsche esta otra frase: «Mit festen Schultern steht der Raum gestemmt gegen das Nichts. Wo Raum ist, da ist Sein»[51]. La queja entonces no deja duda. Heidegger no ha citado nunca esta frase [Gl, 310]. Pero *Raum* no es *Ortschaft*. *Raum* es para Schmitt *Grossräume,* aquellos espacios de los que puede surgir un derecho por incluir desde el inicio la pluralidad. *Raum* en este sentido es Roma. Pero entonces, con la pluralidad de los grandes espacios, regresaba la realidad de una historia cuyo final siempre se cantará de forma precipitada. Ni teología, ni técnica, ni metafísica, sino derecho, la forma específica de pensar *ad alterum*. Esto era la peculiar del racionalismo occidental de la ciencia jurídica romana[52] y ahora se renovaba su presencia y su relevancia. Al relacionarse con el otro pensando en su derecho, la ciencia jurídica le parecía a Schmitt infinitamente más valiosa que la moral [GL, 271]. Y esta era la visión que Schmitt se creía desti-

---

[50] Basta recordar la entrada del *Glossarium* larga y contenida de 11.1.48. sobre el *vagabondage* y la *stabilitas loci* en medio de una época de nihilismo general. Cfr. pág. 80. Schmitt cita a Nietzsche por la edición de Kröner, vol. 7, 2, pág. 58.

[51] Este pasaje es de una centralidad clara. Está escrito el 4 de octubre de 1950. «Entre teología y técnica, esto significa entre dos ámbitos totalitarios. La teología es necesariamente totalitaria desde un punto de vista sustancial, del resultado. La técnica es totalitaria desde el punto de vista del método, de la función. El resultado es siempre totalidad. [Total sustancialismo o total funcionalismo] En medio de ambos esta la ciencia jurídica del racionalismo occidental. Ella no es totalitaria, sino *ad alterum*. Su institución es el Estado, distinto del derecho privado y público. Ella preserva el derecho, y el derecho es *ad alterum*. Audiatur et altera pars. El derecho no conoce ni la teología ni la técnica.» [GL, 311].



nado a proteger: la que hace del derecho el *nomos* de la tierra, el lenguaje de los espacios de la tierra. El poder, basado en el derecho, protector del derecho, no podía ser lo demoníaco. En este sentido, en otra entrada, pudo decir Schmitt que «Poder es ser. Ser es poder. [...] ¿Es el poder malo? No, sólo el poder del mal, esto es, el poder de los otros es malo. El poder propio siempre es bueno. A la esencia del poder verdadero pertenece el hecho de que sólo se puede perder por la propia culpa» [GL, 242]. En otro lugar todavía Schmitt reveló más su pensamiento al decir que el poder es siempre trascendente. No se podía evadir sino dando motivos para que en otro lugar se fundase otro[52]. En todo caso, siempre se atuvo a la sentencia clásica de que la *potestas* —incluso la del diablo— procede de Dios[53].

Este tipo de distancias filosóficas, las que hay entre localidad y gran espacio, entre la afirmación de la anarquía y la del poder, están en la base de los a menudos despreciativos comentarios de Schmitt sobre Heidegger. Algunos de ellos están introducidos con la expresión «Heideggereien» [Gl, 275], algo así como heideggerianadas. Otros acaban con un expresivo *Langeweile,* aburrimiento [Gl, 241]. En otras ocasiones lo llamó *kistch* y banal [GL, 109]. Una de las mejores entradas es, sin embargo, aquella que Schmitt penetra en el pensamiento de Heidegger con una intuición genial. Entonces dice: «Max Weber dotó a sus conceptos sociológicos refinados desde un punto de vista científico de términos no alemanes: carisma, tradicional, racional. Martin Heidegger los dotó de un alemán originario y primitivo» [Gl, 241]. Su filosofía era sencillamente una *Ent-Äusserung*. A pesar de todo la originariedad de su lenguaje le parecía *Grossartig* [Gl, 236]. Su contenido, sin embargo, no lo juzgaba excepcional. Su pensamiento en el fondo no pasaba de ser un canto antiweberiano con la pretensión de redotar de carisma lo tradicional frente a lo racional. Para ello se debía ante todo rehabilitar la centralidad de la localidad como lugar de la tradición y del lenguaje.

---

52 El pasaje es decisivo: «Todo poder es trascendente. Lo trascendente es poder. Todo ensayo de sustraerse al poder, se convierte en un ensayo de poder. Todo movimiento dirigido a la eliminación o limitación del poder se convierte en un asalto al poder. No tiene sentido y es muy peligroso contraponer [entgegenzutreten] mitos políticos.» [Gl, 180]. La corrupción del sentido del derecho se dio en el siglo xix cuando se opuso de manera radical derecho contra poder, pues generó de nuevo una guerra entendida en términos de Satán contra Dios. De todo esto hemos venido hablando. [Gl, 169, de 24.6.48].

53 Cfr. Gl, 139, de 27.4.48. Por eso ni el poder del diablo era malo, sino solo su voluntad. La cuestión era tener una voluntad de atenerse a la *potestas,* una voluntad buena, y esta sería la voluntad de poder en sentido apropiado. Se ve que la necesidad de oponerse a Burckhardt resulta dominante.



5. Unicidad y repetición

Schmitt admiró esto [Gl, 236][54], pero él se veía de otra manera, incluso en su relación con Weber, a quien reconoció profundamente[55]. Sin embargo, con el pensamiento de Heidegger no se avanzaba mucho en estos temas, sin duda megalómanos, aunque el filósofo siempre supo compensar la humildad del objeto de sus pensamientos con un lenguaje hechizador y desproporcionado. Su anti-imperialismo era más bien estéril y fatalista. En suma, Heidegger se mostró incapaz de ver el nuevo comienzo y de pensarlo de forma apropiada. La diferencia más básica entre ambos autores estaba desde luego en la caracterización de la historia. Para Schmitt era sobre todo aquello que no permite repeticiones. «El carácter de única de toda verdad histórica es el primigenio *arcanum* de la ontología», dijo una vez[56]. Al defender esta tesis Schmitt se confesaba cristiano. Era verdad que el presente político requería un lenguaje mítico. En un pasaje dice Schmitt: «El caos es más grande que el cosmos. El cosmos es el pequeño espacio. El caos es el gran espacio.» [Gl, 217]. Este era el instante del nihilismo y por eso estábamos en tiempos de teogonía [Gl, 66]. *Ab integro ordo,* gustaba decir desde los años 20 y ese orden forjado desde potencia míticas en *pólemos* sería *nomos*. La posición equivocada para Schmitt, la imperialista universalista, consistía en que *se quisiera fundar cosmos desde el caos mismo,* de forma inmediata, sin mediación entre el amigo-enemigo, sin pluralidad. Esta era, en su opinión, la pretensión del cosmopolitismo, y le parecía inviable. Tampoco se podía fundar orden y lugares desde una contraposición este-

54 «Grandiosa es la originariedad del lenguaje de Heidegger. Por eso él descubre siempre el espacio. Todo deviene para él espacio. El pensar construye en la casa del ser, el lenguaje es una casa, *Gdos* significa estancia, lugar del habitar, y por tanto espacio.» [Gl, 236]. Días antes, en un ataque de resentimiento, había llamado a todo esto «philosophischer Butter in der Wortmelkerei der deutsche Sprache». [Gl, 233].

55 Apenas se ha llamado la atención de que las últimas reseñas de libros que escribió Schmitt tienen que ver con grandes monografías sobre Max Weber y su pensamiento social y político. Este detalle es de singular importancia, porque muestra la necesidad de Schmitt de vincular su figura a la del admirado sociólogo. Sin embargo, él había ido más allá de Weber en tanto había pensado la batalla por la tierra. Y en esta medida había comprendido la centralidad de la expresión del espacio y su relación con el derecho. Realmente, se podría argumentar que Weber había organizado su pensamiento alrededor de las grandes religiones mundiales y sus diversos sentidos de racionalidad y previsible evolución.

56 En un trabajo de 1955 «La tensión planetaria entre oriente y occidente y la oposición entre tierra y mar», en *Escritos de política mundial,* pág. 156. Citaba aquí un pasaje de Walter Warnach, *Abstrakte Kunst als Zeitausdruck*, una conferencia publicada en el *Wazburger Hochschulwochen,* de 1953, en la editorial Otto Müller, Salzburg.



oeste[57]. Aunque lo fundador siempre fue el *Macht soberano,* Schmitt deseaba tantear las posibilidades ordenadoras elementales y por eso hizo la historia del *nomos* global desde la sucesión de espacios políticos marcados por la tierra —Castilla y Francia—, el mar —Inglaterra—, el aire o el fuego —Estados Unidos y la URSS. Sin embargo, le parecía que las líneas del *nomos* antiguo eran arbitrarias y formales y no tenían bastante potencia fundadora. Sólo un contenido sustantivo, una vinculación de formas existenciales con grandes espacios podría conducir a un *pólemos* fundador. El paganismo de Heidegger y su gusto por la polis local hacía imposible este pensamiento. Sólo una síntesis de forma existencial y gran espacio caracterizado respecto a un tercero podría configurar un *ordo* o cosmos[58]. Si se identificaba ese enemigo con su espacio, y se reconocía su derecho a mantenerse en sus límites, entonces se podía fundar un *nomos* que reconocía la unidad del mundo tanto como la validez de los espacios. En suma, era preciso discriminar un enemigo, con su idea, su *Gestalt*, su *Macht*, y su *Raum,* pues sólo esto puede producir derecho.

Como digo, las posiciones de Heidegger le parecían a Schmitt provincianas y localistas, y por tanto, nihilistas y anarquistas. No es que las despreciara o dejara de comprenderlas. Sabemos que sin ellas no se puede escribir la *Teoría del Partisano*. Pero estas posiciones sólo manifestaban una fundada hostilidad al lenguaje imperialista y cosmopolita de los Estados Unidos. Desde luego, en relación con ese imperialismo mundial, y su dominio, Schmitt estaba con Heidegger. Contra el poder centralizado y victorioso de la técnica, él también estaba dispuesto a la resistencia y la anarquía. Pero en sí mismas, las apreciaciones de Heidegger le parecían «idilios localistas o regionalistas, que no son capaces de hacer frente a este imperialismo global» [EPM, 131]. Las dificultades del último Schmitt tienen que ver con la identificación del *pólemos* capaz de encontrar un enemigo total connotado desde la geoestrategia de los grandes espacios. Esta cristalización del *pólemos* era el verdadero *Ereignis* constituyente de un *nomos* futuro. Aquí se jugaban todas las cartas del destino.

Sin duda, el lenguaje imperial cosmopolita intentaría impedir esta cristalización. Por ello, para fortalecer su pensamiento del *nomos* de la Tierra, Schmitt erosionó hasta el final de su vida las pretensiones imperiales americanas. Paradoja tras paradoja, esta opción le ha dado su lugar relevante en el

---

[57] «Berlín queda en la línea imaginaria entre Nueva York y Moscú. Sobre estas líneas se encuentran el este y el oeste. Pero estas líneas no producen ningún *Ortung* ni ningún orden. Mostrar esto es el sentido de mi *Nomos de la Tierra*». [Gl, 192].

[58] Gl, 109: «Por la desaparición de la distinción de enemigo y criminal no sólo se destruye el derecho, sino también la justicia, como orden concreto, como *Ordo.*»



pensamiento de la izquierda mundial actual. En todo caso, él denunció el lenguaje del imperio que hace insignificantes los espacios, que caracteriza a todo enemigo como un mero delincuente y hace de la potencia imperial una potencia policial, que reclama la superioridad moral y el derecho de injerencia de la guerra justa e incluso el derecho preventivo de inspección. Su potencia disolvente de toda forma existencial, lenguaje, tradición y forma de vida concretos la conocemos hoy muy bien: se llama multiculturalidad y es la reducción de toda cultura a lo que puede ser objeto de la industria del entretenimiento. Schmitt la identificó como la disolución de todo espacio por las ondas, hoy espacio del internet, que complementaba la forma visible del poder global —el *imperium*— por la forma invisible de la influencia, en tanto *dominium*. Era así un imperio que se complementaba con la anarquía de una influencia multiforme y anónima. Esa estrategia dejaba a Heidegger fuera de juego. El partisano, el resistente, ya no podía ser el emboscado, sino un usuario de internet, alguien instalado en el *dominium* mismo.

Schmitt se resistió ante este escenario. Cuando Schmitt quiere decir *nomos*, en el fondo quiere mentar la palabra *Reich*. En realidad, en los escritos apologéticos del III Reich, dijo que «es fundamental en nuestro concepto la conexión entre *Reich*, espacio extenso y principio de no intervención» [EPM, 87]. Esa es la mejor definición de *nomos* que jamás dio. Entonces habló de la necesidad de concebir una «tierra lógicamente distribuida». Podemos cuestionar el sentido de la lógica de Schmitt en 1939 y desde luego sabemos la lógica de la distribución del poder nazi. Para él, a pesar de todo, aquella expresión significaba que esa distribución identificaría a los «diferentes pueblos en su coexistencia». No me interesa valorar de nuevo el sentido de esta coexistencia. En todo caso, no hay duda de que la batalla por el *nomos* fue entendida en línea de continuidad con la Segunda Gran Guerra y, por tanto, con aquella interpretación imperial de Alemania que detestaba Heidegger.

Lógicamente repartida, decía Schmitt en 1939, con una intención nacionalista y étnica[59]. Después confío menos en la lógica y habló de la magia

[59] «Nuestro Reich está esencialmente determinado por lo nacional y por un orden jurídico no universalista basado en el respeto a todos los pueblos». Como tal se oponía al universalismo de USA y al de Moscú. Se mantenía más allá del Estado el entronque entre espacio, pueblo e idea política. En este sentido se trataba de un orden concreto «presto a la guerra y a la lucha» [EPM, 89]. La posición de Schmitt aquí es la de un equilibrista. Por una parte declara superado el Estado, y la base de pueblo, pero por otra hace de un pueblo y un Estado máximamente disciplinado el garante de la no intervención de potencias extranjeras en ese Reich. Desde luego, estaba diseñado para considerar al III Reich y al pueblo alemán el «guardián que demuestra estar a la altura de esta empresa» [EPM, 97]. Como es natural, se trataba de la idea de un Gran espacio de Europa central hacia



de los espacios, de los límites y de las fronteras. Con ello quería decir que la unicidad histórica resultante de una nueva batalla teogónica no podía ser anticipada. Desde luego, la sustancia de su posición consistía en que los grandes espacios serían más de dos y no todos podrían ser enemigos totales entre sí. Alguien sería neutral en cada caso y a él se confiaría la protección del sistema. Como ya sabemos, todo orden de derecho internacional implicaba la identificación de la neutralidad. Para él, «los neutrales no son sólo testigos imparciales del Derecho internacional, sino también los verdaderos garantes y guardianes del mismo». De hecho, Schmitt dijo que hay tanto derecho internacional real como real neutralidad. Si esta neutralidad debía impedir una guerra mundial nueva, debía estar sostenida por un gran espacio. Como es natural, Schmitt penetró lo suficiente en el proyecto imperial americano, que heredaba el imperio británico, como para reconocer que se basaba en la consigna sencilla de «vía libre a todo mercado mundial». La neutralidad aquí era inviable porque este *imperium* afectaba a la totalidad de la tierra[60]. Al presentarse como los protectores de la libertad sobre la tierra, caracterizaban como perversa toda resistencia. Ante su poder moral superior no se podía permanecer neutral, como no se puede ser indiferente ante el crimen. Desde luego, el origen de estas ideas estaba en la superioridad moral que justificó el autoaislamiento de los Estados Unidos con la doctrina Monroe. Esa misma superioridad moral, aplicada a un intervencionismo mundial, elevó los Estados Unidos a «juez de la tierra entera y se arroga el derecho a inmiscuirse en los asuntos de todos los pueblos y todos los espacios. La actitud defensiva se convirtió en un panitervencionismo extremo hasta el infinito y sin limitación de espacio» [EPM, 124].

Frente a esta idea, «contra el universalismo de la hegemonía mundial angloamericana», Schmitt no apoyó la filosofía heideggeriana de la localidad, sino que afirmó la idea de «una tierra repartida en grandes espacios continentales» [EPM, 107]. Pero la definición de estos se entregaba a «la medida del poder de dirección y control propio de los seres humanos». El *nomos* así era por una parte entregado a la propia tierra, en tanto los continentes eran fuerzas míticas surgidas del antiguo *pólemos*. Pero el poder directivo era reservado a la capacidad espiritual de los seres humanos. Su resultado no podría ser otro que «una correspondiente repartición continental de la tierra y la formación de grandes espacios» [EPM, 109] Con toda claridad: el sentido de la Segunda Guerra no era sino el *Nomos* de nuestro pla-

---

oriente, de «irradiar en el espacio central y oriental de Europa la gran idea política suya». [EPM, 98].

[60] Se trata de la tesis defendida en «La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana». [EPM, 105-6].



neta [EPM, 111]. La guerra así sería el principio fundamental de distribución del espacio terrestre. La equivocación de Alemania en 1933, en el fondo y en este punto, no lo era tanto. Esa parecía la consecuencia.

Todo el último trabajo de Carl Schmitt, desde el seno de su localidad Plattenberg, tan cercano desde un punto de vista formal al trabajo Heidegger, y tan aislado como el suyo, tiene que ver con la fragilidad de todas las líneas de distribución de poder en la tierra, con la provisionalidad del triunfo imperial americano y con la identificación de la línea por la cual ese imperio se destruirá. Tal necesidad no era sólo consecuencia de la contradicción interna de la política de Estados Unidos, basada a la vez en el autoaislamiento y en la discriminación del mundo. Esa contradicción no era por sí sola letal. Más importante es que, frente a ese imperio mundial, se eleva «a la defensiva» una alternativa. Otro *nomos* que no sería abstracto ni asimétrico, como el que se fundó en Tordesillas, o el de las líneas de amistad que intentó pensar la diferencia tierra-mar, sino basado en grandes espacios existenciales. Estos quedarían determinados «por su sustancia histórica, económica y cultural». Frente a la abstracción de líneas geométricas, y frente al imperio igualmente abstracto de dimensiones globales, la acumulación de tiempo, historia, espíritu y poder determinarían espacios sustantivos y existenciales. Esta acumulación histórica sobre los espacios contendría la verdadera medida, el *nomos,* que se estaba gestando. En ella se asentaba lo que quedaba de *pólemos* en la tierra y la decisión de regular sus relaciones entre esos espacios mediante el derecho o de imponer la intervención mediante la guerra. En el seno de esas densidades históricas, «los hombres amantes de la libertad podrían defender su propia sustancia y sus peculiaridades históricas, económicas y espirituales» [EPM, 131]. Afortunadamente, por estos años, Schmitt se había olvidado de la etnia.

El diagnóstico más querido de Schmitt estaba iluminado por su sentido histórico, y este siempre le exigió rechazar las propuestas de repeticiones [EPM, 171] y le advirtió acerca de la continua producción de lo nuevo. En este sentido, le parecía completamente natural que el vencedor de la «época pasada» no acertara con el reto y la respuesta a la época del futuro. La unicidad de la verdad histórica también afecta al vencedor. Un secreto placer de resentido alentaba a Schmitt a instruir al vencedor de que «su victoria sólo era verdad una vez». Sin embargo, más sustantivo era que, lo quisiera o no el vencedor, lo nuevo era inevitable. Frente a Heidegger señaló, con dureza, que lo nuevo surgiría cuando un poder visible pudiera domar la técnica y fuera capaz de encadenarla a un espíritu y a un espacio, fundando con ello un orden concreto existencial [EPM, 172]. Era otra forma de mencionar la acumulación histórica sustancial de espíritu. Este poder no lo lograría un dominio que cabalgase a lomos de una expansión técnica libre de todo otro



control que el de producir capital. En su opinión, esa ceguera inhabilitaba a los Estados Unidos para responder a lo nuevo. Cuando quisiera acordar, los Estados Unidos habrían vendido lo que quedaba de su espíritu fundador a la expansión capitalista y no tendrían nada a lo que acudir para resistir su propia decadencia.

Con el tiempo, sin duda, Schmitt pensó que Europa —la vencida por los grandes poderes imperiales emergentes— estaba mejor dotada espiritualmente para identificar ese nuevo *nomos* y hacerse cargo de la totalidad del orden de la tierra. Dentro de estas reflexiones, Schmitt se vio siempre como un Epimeteo cristiano, como un europeo orgulloso del *ius publicum europaeum* como logro central del espíritu humano. Su poeta fue entonces Konrad Weiss, no Hölderlin. Por el contrario, este siempre le parecía afín al espíritu pagano de Heidegger. Ahora bien, Heidegger había repudiado el cristianismo por ser electivamente afín al imperialismo. Por su parte, Schmitt reflexionaba como Epimeteo sobre el error de esta asociación. Desde el punto de vista cristiano, la humanidad es una. *Unus pastor bonus* y *Una sancta ecclesia*. En Madrid, en su conferencia *La unidad del Mundo,* Schmitt lo recordó. Pero allí dijo que esa unidad vale para el reino del Buen Pastor, «no para toda organización humana». «No toda organización centralista que funcione bien es, sin más, el ideal del orden humano» [EPM, 13]. El ideal imperial de la técnica, aunque procedía de él, no podía confundirse con el ideal cristiano. La técnica era el motor de la centralización absoluta. Ella amenazaba la religión, porque incorporaba una especie de mito, una religión de repuesto, propia de las grandes masas y de las ciudades. Con ellas, crecía todo avance técnico como un auto-perfeccionamiento del ser humano hasta el infinito, sin que le acompañese un aumento de la conciencia moral. Así que desde el punto de vista político, el universalismo cristiano y sus subrogados secularizados debían abandonarse. Con ello, también era preciso despedirse de la superioridad moral de la discriminación que ejercían los Estados Unidos. Aunque desde el punto de vista religioso Roma era única, desde el punto de vista jurídico había muchas Romas. El proceso de secularización de la teología política y el Estado había padecido el mismo error que el cristianismo universalista del que procedía. Así reflexionaba el Epimeteo cristiano Schmitt sobre el propio pasado.

En esta perspectiva, la dualidad del mundo entre occidente y oriente, entre capitalismo y comunismo no era la definitiva. Mera versión secularizada del catolicismo, el comunismo era una variación del programa de la dominación técnica, una secularización radical, una Iglesia católica rigurosamente invertida, poderosamente monstruosa. La alteridad verdadera procedería de otros campos. Y sería imparable. Y como tal, tendría en su base «una irrupción concreta de lo eterno en el tiempo, un encuadramien-



to de lo divino en la humanidad». No podría ser de otra manera, si en el *pólemos* habría de ventilarse la «esperanza y el honor de nuestra existencia» [EPM, 147]. Esto implicaba el abandono de una teología política católica y la entrada en la pluralidad del derecho político. A pesar de la pretensión universal de catolicidad, el cristianismo debía asumir que el encuadramiento de lo divino en la humanidad se daba en varias formas y fundaba grupos humanos diferentes capaces de ofrecer contextos a los que encadenar la técnica. Si esto había de generar un *nomos,* debía implicar una prohibición de intervención sobre esos espacios y una neutralidad sobre sus conflictos internos. Hoy sabemos lo que esto significa en relación con el judaísmo y el Islam, pero también en relación con el budismo y el confucionismo chino, con su mandarinato. El gran Max Weber lo sabía al centrarse en su trabajo sobre las grandes religiones mundiales, sus posibilidades de racionalización interna y sus potencias evolutivas. Los diagnósticos del choque de culturas, tanto como los ulteriores defensores de un diálogo entre ellas, no hacen sino especular sobre los temas de esta gran escuela, sin apenas saber nada de ella. Aquí los dioses plurales parecen significar algo más que una metáfora y no todos se sentirán igualmente compatibles y cómodos en un Panteón de la humanidad.

Schmitt fue el primero en decir que la guerra fría, el dualismo, era solo provisional y el primero en presentar el momento en que «el sistema dualista bipolar del mundo se sustituye por una estructura pluralista-multipolar» [EPM, 183]. El desarrollo técnico, sin fundamento, como movimiento absoluto, no puede generar una «unidad política de la tierra y la humanidad» [EPM, 184]. Sin embargo, ninguno de los Estados puede escapar a la tendencia de construir o formar un gran espacio. Por tanto, Schmitt fue el primero que se colocó donde nosotros estamos, en el presente, en el estadio de la formación de grandes espacios. El imperio vencedor de la Segunda Guerra Mundial no podría evitarlo. Para el viejo Carl Schmitt, como para el más joven observador, «todo está planteado y en trámite». En todo caso, el lenguaje del imperio universal frente al *nomos* de la Tierra es sólo trascendente e ideológico. Ahí quedan los movimientos de masas de seres humanos, dirigidos por sus dioses y sus hombres. El primero ancla en la victoria pasada, los segundos en el presente. El proceso cosmogónico sigue en pie. Porque el conflicto decisivo y constituyente, la decisión de respetar y regular el *pólemos* o impugnarlo mediante la guerra preventiva, todavía no ha aparecido.

En todo caso, el diagnóstico de Schmitt nos sigue afectando de una manera completamente independiente de todo lo que pueda significar su pasado ideológico y político. Fue inalterable para él, frente al arcaísmo de Heidegger, que el nuevo *nomos* tendría que ver con el dominio y el empleo de la técnica. El espacio ya no estaba determinado por los elementos mitológi-



cos, la tierra, el aire, el agua o el fuego, sino por el «espacio del desarrollo industrial y la división de la tierra en regiones y pueblos industrialmente desarrollados o subdesarrollados». A esta distribución le llamó «la actual y verdadera constitución de la tierra» [EPM, 187]. La forma de guerra ahora era la ayuda al desarrollo, y el espacio de las antiguas colonias era ahora el espacio de una competencia de penetración y de influencia de la ayuda humanitaria. Europa estaba bloqueada en este escenario porque su punto de partida era la denuncia de su viejo colonialismo. Las potencias no coloniales tenían así más fácil la formación de grandes espacios y de penetración económica en los países subdesarrollados. Esto lo ha aprendido China con suma facilidad. Pero en todo caso, todo dependería de los grupos humanos que «tuvieran la fuerza suficiente para mantenerse en el desarrollo industrial y quedarse fieles a sí mismos, y por otra parte, qué naciones y pueblos perdieron su faz, porque sacrificaron su individualidad humana al ídolo de una tierra tecnificada» [EPM, 109]. Estas palabras nos interpelan con una rara fuerza vinculante. En todo caso, se trataba para él de fidelidad a una sustancia espiritual. Su última figura como un Epimeteo cristiano, citando la obra de Konrad Weiss, tenía que ver con la necesidad de identificar lo que se podía salvar de esta sustancia espiritual heredada y también y siempre con la reversibilidad del fracasado proceso de secularización. Y luego con identificar el espacio de su vigencia y su relación con los otros espacios mundiales. Esta reflexión, sin duda, está por hacer, pero al menos algo sabemos: la etnia, la teología política universalista y la técnica son caminos totalitarios, mientras que el liberalismo económico es tan disolvente y destructor como el romanticismo narcisista. Aquí está el núcleo positivo de las experiencias de Schmitt y de Heidegger reunidas. El resto está por venir. Sin duda, todavía estos versos de Konrad Weiss siguen recogiendo esta experiencia y siguen teniendo su misterioso sentido. Para nosotros como para todos los que, situados en la historia, han de hacer frente a lo desconocido. Hoy, sin embargo, no pueden ocultar que fueron escritos por un Epimeteo cristiano y por eso constituyen una llamada para no tomar el barco equivocado y para convocar un derecho que domine el sentido del futuro:

Wehrlos reiche Frucht der Jahre, [Desarmado crece el fruto de los años]
die noch in der Zukunft dämmert, [que todavía clarea en el futuro
unberufbar durch die wahre [innombrable a través del verdadero]
treue Sinnschaft doch der Jahre, [fiel sentido de los años,]
ob sich Recht durch Sinn befahre, [mas si el derecho atraviesa el sentido]
Antwort laut entgegenhämmert—, [una clara respuesta martillea.]

Frucht im Sturm, die also hämmert. [¡Fruto en la tormenta que también palpita!]



Wehrlos, doch in nichts vernichtet,[Desarmado, en nada anulado,]
Sinn im Echo fortbenommen, [sentido en el eco perturbado]
wachsend mit dem Klang der Trommen [crescendo en el clamor de los tambores]
laut wird unser Herz gerichtet, [a gritos nuestro corazón dirigido]
wenn wir durch die Pforte kommen. [cuando atravesamos la puerta.]

Laute Zukunft, die noch dämmert! [¡Sonoro futuro, que todavía clarea!]

Echo wächst vor jedem Worte. [Eco crece antes que toda Palabra.]
Wie es in den Jahren rüttelt, [Como despiertan a sacudidas los años]
wird die Sinnfrucht durchgeschüttelt,[así el fruto del sentido es golpeado]
wie ein Sturm vom offnen Orte [igual que una tormenta de espacios abiertos]
hämmert es durch unsre Pforte[61]*. [llama a martillazos a nuestra puerta]*

[61] Konrad Weiss, *Der christliche Epimetheus,* La poesía se titula «1933». Weiss, exiliado en Suiza, moría en 1940. No puede haber un testimonio más preciso de lo que anheló Schmitt que el esfuerzo continuo por compararse a este destino. Para la presencia de Konrad Weiss en *Ex captivitate salus,* de Carl Schmitt, véase Stefano Borelli, *Il Covile,* 12 de agosto de 2005, año V, núm. 280, donde se recogen todas las citas explícitas e implícitas de poemas de Weiss en el texto atormentado de Schmitt. En realidad se debe ver toda la serie dedicada a Konrad Weiss. Esta revista al estilo de Karl Kraus es de una delicadeza incuestionable.



Conclusión

Nos hemos asomado a la experiencia política de Europa en el siglo xx tal y como fue vista por el último hegeliano alemán. Subrayo este hecho pues nuestro ensayo muestra lo que dan de sí las categorías hegelianas, ancladas en la nación —étnica, cultural o política, para el caso es lo mismo—, como centro soberano de ordenación homogénea del universo político. Esta pista hegeliana nos permitió seguir las limitaciones de un pensamiento que centra todo su destino en una lucha por el reconocimiento. Tal destino jamás puede cumplirse ni realizarse. Al aceptar como legítimas las ansias de reconocimiento de la identidad, y al cifrar la justicia y el éxito de esa causa en su propio criterio, sin sentirse satisfecha por palabra externa alguna, sin interiorizar jamás la mirada de un observador imparcial, sin reconocer una alteridad como relevante, se olvida que la única manera de llegar a ser reconocido es la cooperación pactada y no la lucha. El pensamiento político de corte hegeliano, dualista y paranoide, muestra aquí la inevitable escalada y finalmente ingresa en un callejón sin salida. En realidad, la contradicción interna de este pensamiento es que pide al otro lo que ni siquiera uno puede darse a sí mismo, reconocimiento total. De forma enigmática, Schmitt percibió que el enemigo era mi propio problema, mi propia enfermedad y mi propia angustia. Desgraciadamente, este hecho no le puso en guardia para asumir que, quizás, todo está mal planteado cuando la política se organiza al modo hegeliano, como lucha a muerte de dos subjetividades que ingresan a la vez y de forma simétrica en el túnel de la confusión, la soledad y la locura.

Sin embargo, Schmitt vio con toda claridad que cuando las cosas llegan a este extremo, las posiciones en lucha deben refugiarse en potencias extremas, irracionales, míticas, inmediatas, histéricas que han de apelar a la vida desnuda y a las energías del miedo y la violencia. Con ello, quedan destruidas las potencias de la mediación, las instituciones del derecho, y se eliminan aquellas instancias que podían operar como *complexio oppositorum* ca-



paces de hacer visible el consenso básico de una sociedad. Los grupos así enfrentados se especializan en destruir los poderes que en un momento pueden aparecer como neutrales y mediadores, capaces de ofrecer puntos de vista y sentencias reconocidas por todas las partes. Entonces, los pueblos y las sociedades ven emerger lo más primario de ellas, lo que en el caso de Alemania fue canalizado por la idea mística de la raza, la confesión de la bestialidad más rotunda que se haya producido nunca en el pensamiento y en la práctica política. Como es sabido, esto llevó a muchas sociedades europeas a una regresión arcaica, pagana y bárbara. Schmitt aquí tampoco fue consecuente y acabó cediendo a estas presiones carentes de espíritu y hostiles a ese cristalizado histórico que había logrado siglos de ilustración jurídica y de cristianismo, valores que al principio él parecía defender.

Sin embargo, Schmitt permaneció fiel en su actitud crítica al liberalismo individualista, al capitalismo incapaz de hacerse cargo de la *ratio* política que vincula a las gentes de manera pública y consciente más allá del consumo y de la producción, y a una estética romántica y narcisista que cierra este cosmos en un juego de fantasía propio de una subjetividad entregada a la defensa del propio deseo. Así, creyó que la vida humana era portadora de un sentido de la dignidad que no estaba atendido por estas potencias dominantes y cifró su diagnóstico en que un triunfo mundial de las mismas estaría acompañado de todo tipo de resistencias. Sin embargo, creo que confió demasiado en los efectos positivos de estas actitudes y luchas del partisano y a menudo confundió sus deseos resentidos con las funciones anti-imperiales de las mismas. A pesar de todo, pensó que la Guerra Fría le daba la razón acerca de lo que se había estado dilucidando en la Segunda Guerra Mundial y pensó que el único camino para el futuro sería el de la organización de la tierra en grandes espacios políticos, dotados de ideas normativas propias y capaces de establecer un derecho internacional, con capacidad de mediación neutral entre ellas. Nunca aclaró si Europa podría ser uno de ellos ni la manera en que se lograría darle consistencia y derecho. Sin embargo, con demasiada frecuencia dio a entender que la Europa posible era una continuidad de aquella que había sido el objeto de su vieja lucha por una *Mitteleuropa* bajo la impronta de Alemania.

El resultado de nuestra apreciación ofrece un ambivalente escenario, pues a veces todo procede de una muy aguda conciencia jurídica con sus necesidades de mediación pacífica, y otras veces todo surge desde un extremo realismo político, hipersensible a las realidades del poder, que urge la declaración pública de hostilidad para constituir al sujeto político. Se trata de otra forma de la dialéctica entre inmediatez y mediación, de orden y decisión soberana, de Estado y estado de excepción que hemos intentado exponer en este libro. Su raíz hegeliana se puede expresar como dialéctica de



inmediatez y mediación, de naturaleza y espíritu. Se ha hablado del pensamiento de Schmitt como de una dialéctica sin síntesis, pero en realidad su pensamiento más profundo supone ya el desencuentro entre norma y facticidad y se pregunta qué hacer cuando esto sucede. Él pensó que entonces sólo se podía recurrir a la personalidad capaz de ejercer de soberano y reunir tras él a la gente decidida a la batalla. Hemos sembrado de dudas esta solución y hemos preguntado si esta posición no era parte del problema, más que su solución. Schmitt creyó que hay un tiempo para la norma y otro para la facticidad, pero no ofreció criterios para racionalizar esta relación. Todo esto da a su pensamiento una flexibilidad que ha sido muy cuestionada. El caso es que, al final, la facticidad desnuda triunfó y él no tuvo más que plegarse a la fuerza de su presencia.

Sin embargo, cuando apreciamos su trayectoria como un todo, nos damos cuenta de que hemos de renunciar a todo el modelo en su integridad. En realidad, hemos visto que hay algo así como un dispositivo Schmitt, y tan pronto se acepta el punto de partida, el organismo completo se reproduce. Si tenemos que identificar este germen que nos lleva directamente a todo el dispositivo Schmitt creo que debemos hallarlo en la teoría del sujeto como identidad que sólo se puede acreditar ante sí misma y para el cual una alteridad ya es un extraño y un enemigo potencial. Esta subjetividad es la que tiene que decidir desde sí misma la gradación entre los intereses distintos con el otro, el conflicto y la lucha. La teoría del sujeto como identidad se puede aplicar al Estado o al ser humano, pero no podrá escapar al conflicto como constituyente de la verdadera identidad. Llegados a este punto, este ensayo ha querido mostrar a su manera que las categorías de Kant ofrecen una alternativa completa a este esquema schmittiano. Frente a un sujeto constituido desde sí mismo, Kant nos ofrece un ser humano atravesado por el imperativo de respeto a la alteridad, constituido a la par que ella y por su relación. De ahí surge un deber racional de cooperación digna con el otro en condiciones de igualdad y libertad, que desconfía de sus propias ilusiones acerca de sí y de su identidad, para centrarse en la estructura de derechos recíprocamente concedidos. Una subjetividad excedentaria respecto al derecho fundado en común y aceptado como estructura del reconocimiento, lo destruye todo. Esa es la estructura de la exigencia absoluta. Tal subjetividad, en un mundo como el nuestro, no hace sino reclamar poderes totales.

Frente a una idea nacional —comprendida de forma étnica, política o cultural es un detalle menor—, Kant nos propone que la base de la política ha de ser una sociedad civil normativamente asentada en derechos iguales. Entre los miembros heterogéneos sólo hay una homogeneidad posible, la de la base normativa pactada que permite una vida en común. Frente a una forma política basada en el reconocimiento de un hecho natural, histórico,



existencial o cultural, Kant nos propone una *res publica* basada en el pacto y compromiso de defensa de derechos mutuamente concedidos, en una organización estatal entendida como conjunto de servidores públicos cuyos recursos, obtenidos de impuestos, han de ser fiscalizados por los propios ciudadanos. Lo diremos una y mil veces: la *res publica* no es una nación. Aquella es una estructura de derecho, abierta y capaz de acoger lo heterogéneo, no la expresión formidable de una homogeneidad que sólo existe como resultado de un poder ingente y que quiere lo imposible: que alguien, a quien considera de entrada heterogéneo, lo reconozca plenamente. Con demasiada fuerza se ve que esto sólo puede hacerse con el poder del amo sobre el esclavo y ni siquiera entonces.

Por último, frente a una política expansiva, que somete a pueblos inferiores, y genera grandes espacios hegemónicos, Kant ofrece las políticas de integración de naturaleza federal, que condicionan la expansión por el mantenimiento de la libertad de las partes, aseguran la participación de los Estados pequeños en las decisiones comunes, buscan estrategias de defensa recíproca e impulsan las políticas de convergencia democrática y de equilibrio de poder entre los socios. A la pasionalidad de la pertenencia étnica, y frente a la irracionalidad de la confianza extrema en personajes extraviados, intérpretes de realidades sobrehumanas, místicas o ideales, como las naciones, Kant opone la firme y resuelta convicción práctica, que no está en menor disposición de dar la vida por la libertad y por una forma de vida digna y decente, pero que no entregará un cheque en blanco ni se desarmará de la crítica ante un iluminado obstinado y entregado a decisiones no contrastadas y aventuradas.

Desde el principio al final, este libro permite concluir que el dispositivo Schmitt está hoy en manos de los nacionalismos y manejado por ellos. Frente a ese dispositivo, debemos atenernos de forma firme y no oportunista al principio jurídico del Estado y a la *complexio oppositorum* expresada en consensos de naturaleza federal, inspirados en el modelo kantiano. Cuando las sociedades entran en crisis, fruto de la ignota e indomable acción del tiempo histórico, el imperativo kantiano no conoce estado de excepción, sino que pasa por persuadir al público hasta formar consensos que permitan tomar decisiones con al menos las mismas bases populares que tienen en su seno las instituciones vigentes. Para ello las diferentes opciones deben reencontrar sus puntos comunes o prepararse a ser barridas por la historia. Sin ese consenso ampliado de la sociedad civil, el estado de excepción será un conflicto más y cualquier instancia decisionista lo agravará. Sin el consenso del poder constituyente radicado en la sociedad civil, todo está perdido. Sobre la dualidad amigo-enemigo no se puede fundar nada. El consenso se impondrá, pero será resultado de experiencias traumáticas y trágicas, como nuestra Guerra Civil. Los pueblos o sociedades que olviden esta experiencia histórica no merecen seguir existiendo como tales, pues no harán sino per-



petuar el sufrimiento de los desgraciados ciudadanos que tengan la desdicha de nacer en su seno. Schmitt fue testigo, sin embargo, de hasta qué punto las sociedades están expuestas a lo peor cuando su base normativa se ha disuelto y su sentido político está oscurecido por el individualismo, el narcisismo estético y el capitalismo como forma de vida que sólo conoce el beneficio rápido. Esa carencia de sentido político se paga con politizaciones extremas. Las opciones radicales creen entonces que todo es posible porque saben que enfrente tienen meros seres humanos privados, pendientes de sus asuntos más limitados, a los que se le puede despreciar. Estos dispositivos ya no tienen vuelta atrás cuando se ha dado el primer paso. Me gustaría creer que las sociedades europeas viven en una especie de letargo no porque estos valores padezcan de flaqueza argumental, ni por falta de evidencia normativa, sino porque no sienten que estén en suficiente peligro como para emprender una defensa seria de los mismos. Pero nadie puede conocer el futuro hasta el punto de asegurar que no tendremos que acudir a una defensa explícita de los mismos.

Cuando se miran las cosas desde la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, todo emerge con claridad y la experiencia de Schmitt se nos muestra en toda su crudeza y patetismo. Pero parece que los seres humanos sólo viéramos claro cuando las tragedias están recientes, lo que explicaría tanto la institución ateniense del teatro como los periódicos descarríos de las sociedades históricas. La experiencia del último hegeliano ha tenido que hacerse hasta el final para que el discreto sentido kantiano de las cosas se imponga en Europa, con grandes dificultades y de forma no plenamente coherente. Mucho de la vida de nuestros Estados sigue atravesada por las visiones nacionales de la política y por doquier vemos tentaciones que debilitan la posibilidad federal de Europa. No se trata de eliminar la visión de los Estados, como no se trata de olvidar la presencia de otros agentes políticos, como ciudades y comunidades intermedias. Se trata de no caer en el error de lo unilateral, de no ceder a la simplicidad de mirada, de no asumir identidades metafísicas, de no creer en puntos de palanca que ordenarían el mundo desde su radicalidad, de no reingresar en las representaciones totalizantes, por lo general expresión de subjetividades poco ecuánimes y anhelantes de ese poder subjetivo excitante que al parecer implica tener seguidores fanatizados. En suma, se trata de no dejarse llevar por un pensamiento ajeno a las mediaciones. Ahí está lo fanático. No aprender todo esto es un insulto a la inteligencia. Tras este tipo de cegueras siempre se esconde lo indigno y un problema humano ni identificado ni resuelto. Dos siglos de crímenes, guerras, masacres y la infamia perenne del Holocausto son el resultado de una política que ha usado de todas estas inclinaciones y dispositivos. Afirmar la autorreferencialidad nacional, la decisión unilateral, la homogeneidad generada desde la declaración de amigo-enemigo, la construcción tecnificada del



odio al otro mediante las técnicas de propaganda de los nuevos medios de comunicación, la imposición de puntos de vista, todo esto siembra el conflicto desde su inicio y elimina toda posibilidad de paz. En un universo complejo como el nuestro, la simplificación del mundo sólo se puede hacer con la más extrema violencia. Concepciones de las cosas que eran verosímiles hace siglos, hoy sólo pueden sembrar catástrofes. La regresión a lo arcaico siempre se paga. En este sentido, si somos seres humanos no deberíamos dar por sentado que somos insensibles a lo que la inteligencia nos dice que vale para todos los otros seres humanos y no deberíamos conformarnos con imperativos que sólo valen para unos pocos, especiales, elegidos, dignos y superiores.

Sin duda, el punto fuerte de Schmitt es el reconocimiento del hecho sencillo de que el poder es sustancial a la vida social. Desde el punto de vista de Schmitt resulta preciso mirar la cosa desde este ángulo. Para él, poder era un *arcanum imperii* y tenía continuidad histórica suficiente como para detener la ruina del tiempo. Respecto a esto, es preciso confesar que puede haber una verdad elemental en su valoración del poder como algo intrínsecamente bueno. Sin embargo, incluso en su más desnuda realidad, el poder tiene que estar normativamente atado, y no solo por esa forma mínima que cambia seguridad por obediencia. Schmitt no fue sincero a la hora de reconocer esta necesidad normativa del poder y apeló a la categoría de orden concreto como realidad fáctica coactiva a cuya defensa se debía entregar el poder. Ese era el núcleo mínimo de su sentido del Estado y, aunque Schmitt a veces lo reivindicó, él supo mejor que nadie que era inmantenible en este sentido mínimo en las sociedades actuales. Parece evidente que esta categoría de poder es formal y Carl Schmitt fue también testigo de procesos objetivos del mundo contemporáneo que hacían necesario dotarlo de un contenido adecuado al presente. Al leer a Schmitt adquirimos la comprensión de que la forma Estado resulta demasiado estrecha para las realidades de una sociedad civil intensamente industrializada. Él anunció el final del tiempo del Estado, pero resulta paradójico que este reconocimiento suyo de lo más moderno se complementara con la apelación a la concepción más arcaica de la nación y al confuso sentido del *Reich*. Frente a esta novedad de una sociedad civil interrelacionada más allá del Estado, Kant respondió con otra estrategia.

Como he intentado mostrar en otros lugares, la política kantiana estaba en condiciones de ir más allá del Estado sin romper con su propio principio, pero no según el modelo hegeliano de la «Aufhebung», de una superación conservadora que lanza el Estado hacia una hegemonía desenvuelta sobre grandes espacios. La clave de la posición kantiana reside en que no se pueden separar la política interior de la política exterior y que ambas dimensiones tienen que estar sostenidas por una coherencia normativa. En el fondo, un kantiano tendría que decir que ambas son constituyentes y que



las ilusiones de una soberanía absoluta despertarán también la venganza de la realidad. No hay poder constituyente sin relaciones internacionales y la comunidad internacional debe dotarse de criterios para distinguir a qué realidades populares concede poder constituyente y a cuáles se las niega. Confundir Kosovo con el País Vasco es aquí el peligro y nadie se podrá equivocar en estos casos. Serbia se comportó como un Estado injusto que declaró una guerra étnica, mientras que España soporta con paciencia jurídica y ejemplaridad democrática miles de muertos a manos de una banda de fanáticos dominados por el odio unilateral hacia quienes han declarado enemigos totales. Schmitt, en la línea del *arcanum* más antiguo de Prusia, profundizó entre las divergencias de ambas políticas, interior y exterior. Pero no lo hizo según un principio estable. Unas veces exigió normatividad para la política internacional —el *ius publicum europaeum*— y carencia absoluta de norma para la política interior. Otras veces reclamó el principio de no injerencia en grandes espacios y relaciones jurídicas entre ellos. Además, pensó que el enemigo exterior debía tener su correspondencia interior. No se atuvo a nada coherente ni claro en estas cuestiones. Este contraste determinó el sencillo hecho de que el enemigo exterior también fue declarado enemigo interior y que judíos, comunistas y demócratas alemanes fueran despreciados por igual para construir la comunidad sentimental de la nación étnica. Lo decisivo fue que a veces, tras valorar el ideal del Estado, lo redujo a una herramienta superior organizacional, técnica, disciplinatoria —y por tanto exenta de bases normativas—. Para Kant, en el origen del Estado está una norma y en la posibilidad de extender la acción de Estado hacia el exterior esa norma sigue vigente. De ahí que puede haber intervención cuando un Estado es injusto, pero sólo la suficiente para que el pueblo de ese Estado, o una parte de él, se pueda conceder derechos de forma libre. La forma expansiva del Estado dentro y fuera es la misma: la federal, por la que colectivos políticos, de cualquier extensión y etnia, condición y lengua, pueden forjar recíprocamente derechos y deberes e instancias pacíficas de solución de conflictos, que prohíban la autorreferencialidad, el aislamiento y la decisión unilateral.

Cuando nos preguntamos por el problema de la verdad política, hallamos que Schmitt rozó algo profundo que tenía que ver con lo que todavía nos concierne. Kant coincide con Schmitt en algo: el Estado, incluso ese Estado extendido que es una federación de Estados, es el principio del *pluriversum*. Aquí Schmitt fue un hegeliano incoherente y mantuvo un principio último de catolicidad. Sólo la Iglesia podría ser una. Los Estados serían siempre muchos. Un imperio mundial y universal es tan imposible para Schmitt como para Kant una república mundial. Aquí Schmitt no escuchó a Hegel. Ahora bien, la manera en que se diera un *pluriversum* político, y las estrategias para eliminar la política imperial mundial, fueron completamen-



te diversas por parte de Kant y de Schmitt. A pesar de todo, la experiencia de Europa determinó sus posiciones por igual, aunque en sentido diferente. Es muy curioso comprobar cómo Kant, alojado en el extremo punto del mundo europeo, pensó que el gran espacio de Europa sólo podía construirse a partir de una federación de Estados sobre la base de la homogeneidad constitucional y normativa. Frente a esta Europa, el gran espacio europeo para Schmitt era esa tierra entre el Rin y el Danubio, dominada por la maquinaria estatal alemana ahora estimulada por el espíritu nacional étnico, en el que las etnias inferiores serían sencillamente auxiliares o eliminadas.

Sin embargo, este parece el problema sin resolver. Aquí todos somos postschmittianos. El problema de los grandes espacios y los nuevos sujetos de orden político interior e internacional constituye el punto de la verdad de su pensamiento. Sin embargo, en lugar de regresar a un universo virtual de puras potencialidades, en el que siempre acaba apareciendo lo más arcaico de nuevo, las etnias, la orientación kantiana muestra el valor civilizatorio de las instituciones erigidas sobre bases normativas válidas ya constituidas, en la medida en que el conflicto que implicaría deshacerlas sería mucho más profundo que el conflicto que implica mantenerlas. Solo una injusticia irreparable —Kosovo— exige un poder constituyente nuevo. El mundo histórico no puede ser deshecho, pues es nuestro principio de realidad, y la fragilidad de la civilidad no puede ser cuestionada con estrategias de *ab integro ordo,* de empezar de nuevo, como si un inicio completamente inédito fuera posible sin regresar a la violencia mítica. Mantener las instituciones que cuentan con amplios consensos ofrece más garantías de pacificación y cooperación que la nueva planta sobre bases étnicas y nacionales fragmentadas cuya exigencia de homogeneidad solo podrá conseguirse tras la consiguiente depuración. Para la ilustración kantiana, la configuración del Estado es un deber moral, y es un bien moral allí donde mantiene un compromiso con la cooperación pacífica, con la franquía de espacios sociales, con la apertura de la sociedad civil y política, con la posibilidad de la mezcla cultural y vital, con la lucha por los iguales derechos de la gente y por una educación que siente las bases de una solidaridad con los débiles.

Este arsenal normativo también debe serlo para la construcción de grandes espacios mediante procesos federativos. De la misma manera que las estrategias republicanas y federalistas han sido siempre las mejores contra las políticas imperiales —lo españoles lo aprendimos bien en Flandes, como los ingleses lo aprendieron en Estados Unidos—, la formación de grandes espacios políticos sobre estas estrategias constituyen el mejor muro contra una política imperial que, sin duda, tendrá que abrirse camino bajo la cobertura ideológica de la unidad del mercado mundial o de una nueva irrupción carismática que prometa una utopía que, sea como sea, deberá



venir adornada con los avances sistemáticos de una técnica que confirme nuestra futura omnipotencia. De ahí que para hacer frente a esta política, se deberá aceptar el principio de un igual condicionamiento político de lo que, con un punto ideológico, se denominan las leyes de la economía, completamente inexistentes al margen de decisiones políticas. Esta regulación común de la economía forma parte de las exigencias de homogeneidad normativa del pensamiento republicano y federal en la creación de grandes espacios. Con ello ponemos el verdadero principio: ni homogeneidad cultural, religiosa, étnica o filosófica servirán para generar los grandes espacios del futuro, sino las concretas dinámicas cooperativas y federales entre Estados, capaces de concederse derechos y deberes de forma libre. Ahí está el principio de creación y generación de grandes espacios y quien no sea fiable en este espacio de cooperación, quien sea arrogante y unilateral, quien no entre en procesos capaces de alterar sus propias posiciones de inicio, quedará estigmatizado como potencia con pretensiones hegemónicas y, a la larga, despreciado. Si esa potencia tiene además un pasado imperial, entonces deberá demostrar con todavía más entereza su disposición a una cooperación recíproca entre iguales.

Así pues, el reconocimiento de la universalidad normativa mínima del Estado, la condición básica democrática de toda comunidad política —en el sentido de encontrar una variación, apropiada a su mundo histórico, de las prácticas deliberativas, de dignidad y de igualdad, en el sentido que ha defendido recientemente Amartia Sen—, la exigencia de solidaridad con el débil como guía básica de la política de servicio público del Estado, no puede generar por sí solo el nomos de la tierra, la partición de los grandes espacios, la construcción de los ámbitos de la política internacional. La tierra no se va a dividir en espacios cooperativos por ninguna lógica ni por ninguna norma. Lo hará por medio de voluntades cooperativas expresas que deberán afirmarse por su propia práctica. Este es el momento de la verdad de la política mundial. Pensar que hay un único rasgo ordenador es suicida y pensar que los grandes espacios se forjarán desde principios ideales totales, como la religión, choca con el sencillo hecho de la humanidad común y con la posibilidad de interpretaciones plurales de las religiones. Desde luego, una política de grandes espacios es más simple que la complejidad que anida en las relaciones entre los Estados. Cualquiera que sepa algo de política internacional sabe que la complejidad de estas relaciones entre Estados es tan inmanejable como falso el supuesto de que todos operan con la libre espontaneidad de su soberanía.

Los intentos post-schmittianos de Hungtinton de ordenar el nomos de la tierra a partir del principio religioso son inviables. Tan inviable como pensar reordenar los Estados por etnias. Como tales, surgen de la búsqueda



mágica de una homogeneidad que ya predispone a la idea del conflicto. Hay principios de grandes espacios que se basan en la homogeneidad del espacio nacional, como sucede con Rusia o China. Albergan el peligro de la autosuficiencia y de la autorreferencialidad, dan apoyo a las evidencias de voluntad de grandeza y hacen todavía verosímiles las representaciones en términos de soberanía clásica. Son peligrosos, de eso no cabe duda. Aventureros o mandarines se pueden poner al frente de ellos, acumular un poder sin limitaciones internas y presionar al mundo con la ventaja que implica despreciar a sus pueblos y a sus gentes. Otros parecen mantenerse por la sencilla fuerza de una administración de elite que sigue siendo eficaz a pesar de todas las apariencias, como la India, pero están dispuestos a emprender un camino democrático, federal, y a hacerse cargo de las necesidades básicas de miles de millones de seres humanos. Creer que el mundo islámico se convertirá en un solo espacio político implica olvidar que para ello tendría que eliminarse todo el componente tribual de su organización social, que hace inviable la formación de un gran espacio político mundial. Para ello sería preciso mejorar su sentido de solidaridad interna, completamente fragmentado por mundos aristocráticos locales incapaces de todo sentido de la justicia. Sin embargo, la dimensión mundial de su principio religioso ofrece al Islam un sentido de orgullo y de dignidad que sólo puede mostrarse resentido cuando se compara con sus verdaderas realizaciones. Un orgullo herido es una potencia terrible e impone un difícil equilibrio. Pero de ahí a ser un gran espacio político hay un amplio trecho. Las pulsiones hegemónicas islámicas son tan generales, por lo demás, que indispone a todos los núcleos de poder con los demás y así los neutraliza en su potencia cooperativa. En estas condiciones, resulta evidente que su lógica será la del partisano, negativa, resistente, desesperada, pero no constructiva. Por eso, mejor que la idea de construir un gran espacio musulmán, se impone la integración de países musulmanes en grandes espacios con los que puedan cooperar en condiciones de iguales. Así, por ejemplo, podría hacerlo el Islam mediterráneo con Europa. Pero nadie puede ignorar las dificultades procedentes del hecho de que una religión mundial por doquier presenta espacios fragmentados, con frecuencia impotentes y humillados.

Sin embargo, es perfectamente posible la organización de un gran espacio político mundial de cooperación que recoja toda Euroamérica, en la medida en que Estados Unidos comprenda que no podrá lograr hacer regresar América Latina a una organización tribual y étnica y que para cooperar con Latinoamerica tienen tantos títulos Norteamérica como Europa. Si Europa no lucha por ello, quedará demasiado expuesta al gran espacio ruso, pero sin ella, Estados Unidos aplastará con demasiada fuerza a América del Sur. Sin todos juntos, no se podrá luchar contra el partisano musulmán radical sala-



fista, ni a la larga contra el despiadado liberalismo del modelo chino. A pesar de todo, no se trata de grandes espacios como líneas Monroe de no intervención, que ya suponen la potencialidad del conflicto. Se trata de relaciones intensificadas con aceptación de las plenas consecuencias de una homogeneidad normativa e institucional. Para ese mundo euroamericano están puestas las bases históricas y culturales desde su inicio, y basta recordar la influencia de A. Humboldt sobre Bolívar y sobre los padres fundadores norteamericanos. Habrá que superar la infamia con los pueblos indígenas, pues hay que impedir que la falta de atención a sus problemas genere un resentimiento regresivo hacia un universo étnico. La experiencia de Schmitt acerca de la dialéctica imperio-partisano es, desde este punto de vista, muy instructiva.

La fe racional del kantiano no asegura contra las catástrofes, y por eso se tiene que manifestar dispuesta a superarlas, a pesar de no prestarse a colaborar en ellas. Pero en el fondo es una fe: la de que no todo está permitido. Dar un paso hacia la lógica del dispositivo Schmitt implica perder todo el derecho a criticarlo. Ese paso se da cuando uno se embarca en una idea de nación o de cuerpo político autorreferencial capaz de separar un amigo-enemigo en su seno, o en la defensa de poderes soberanos absolutos, o en la afirmación de la desnuda facticidad existencial desvinculada de toda norma. Una conexión muy íntima y misteriosa se da entre la violación de normas básicas de la inteligencia y del sentido de la dignidad, por una parte, y la tragedia de pueblos y seres humanos, por otra. El desastre espera ineludiblemente a los seres humanos y las sociedades que no han respetado lo que un sentido viejo de las cosas llama sensatez y objetividad. Hay un destino que se echa a rodar cuando alguien cree que sólo él tiene la palabra decisiva sobre lo que importa. Esta autorreferencialidad sólo genera incomprensión, extrañeza, inquietud y finalmente hostilidad de los demás, lo que a su vez reconforta al que inició el proceso porque ahora puede tener razón al señalar como enemigos a quienes se levantan contra sus pretensiones. En realidad, es una autoprofecía que inexorablemente se cumple, pero en realidad tiene la forma de un chiste. Es como si uno dijera a otro: «te declaro enemigo». Y cuando este contestara, «hombre, no», el otro dijera: «¡Lo ves!» Si los seres humanos y los grupos caen en estas trampas, todo está perdido y nadie podrá salvarlos. Lo único que puede efectivamente superar esas situaciones es un consenso amplio de gente e instituciones, que sólo puede estar apoyado en una conciencia normativa básica y elemental, que no pone en peligro realidades por fantasías, ni la cooperación por el enfrentamiento. Solo ese consenso básico es el orden concreto que permite la definición de un campo limitado de diferencias y hace que el derecho sea derecho eficaz en sus diversas interpretaciones. La historia de Schmitt sólo nos da ocasión para reafirmarnos en ello.



This page intentionally left blank



BIBLIOGRAFÍA



This page intentionally left blank



1. Obras de Carl Schmitt

Der Begriff des Politischen, vol. 58, 1, 1927, págs. 1-33, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. *[Der Begriff des Politischen,* Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1933.] *[El concepto de lo Político,* Madrid, Alianza, 1991.] [BP].

Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln, Greven Verlag, 1950. *[Nomos de la Tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum,* Madrid, versión española CEC, 1979.] [NT].

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübinga, Mohr, 1914. [WS].

«Die Buribunken», *Summa,* 1918, págs. 89-106.

Die Geistigesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Duncker & Humblot, 1923. *[La situación del parlamentarismo actual,* Madrid, Tecnos, 1992.]

Die Lage der Europäischen Rechts-wissenschaft, Tübinga, Internationaler Universitäts-Verlaq, sin fecha. En *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre,* Berlín, Duncker & Humblot, 1958.

Die Sichbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung. Summa, 1917. «La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica», en *Dàimon,* núm. 13. *[Tierra, Técnica, Política: a partir de Carl Schmitt,* 1996, págs. 11-18.] [VI].

Ex captivitate salus, Santiago, Porto, 1960. [ExCS].

Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, Berlín, Akademie Verlag, 1994.

Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlín, Duncker, 1991. [Gl].

«Grossraum gegen Universalismus. Der Völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin», *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht,* 6, cuad. 7, 1939, págs. 333-337.

Hamlet o Hécuba, La irrupción del tiempo en el drama, Valencia, Pretextos, 1994.

«Justissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung», en *Universitas,* 6, 3, 1951, págs. 283-355.

«La contraposizione planetaria tra oriente e Occidente e la sua struttura storica», en *Il nodo de Gordio,* Bolonia, Il Mulino, 1987. [CPOO].

La Dictadura, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Leipzig, Reclam, 1942. *[Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal,* Madrid, Trotta, 2007.]

Legalität y Legitimität, Múnich, Duncker & Humblot, 1932.



«Nehmen, Teilen, Weiden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial-und Wirtschaftordnung von *"nomos"* her richtig zu stellen», *Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung,* 1, heft. 3, Bad Godesberg, 1953, págs. 18-27.
«Nomos-Nahme-Name», en Siegfried Behn (ed.), *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Pryzwara,* Nürenberg, Glock und Lütz Verlag, 1959, págs. 92-105.
Politische Romantik, Berlín, Duncker & Humblot, 1919.
Politische Theologie, Vier Kapitels zur Lehre von der Souveranität, Berlín, Duncker & Humblot, 1922.
Politische Theologie II, Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlín, Duncker & Humblot, 1990 [1970]. [PTII].
Positionen und Begriffe, Berlín, Duncker & Humblot, 1940. [PB].
«Raum und Rom, Zur Phonetik des Wortes Raum», en *Universitas,* 6, 9, 1951, págs. 963-967.
Römischer Katolizismus und politische Form, Klett-Cotta, 1991 [1923]. *[Catolicismo romano y forma política,* Madrid, Tecnos, 1999.] [CR].
Staat, Bewegung, Volk, Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlín, Duncker, 1991. [N].
Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1934. *[Tres formas de pensar el derecho,* Monserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996.]
Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910.
Verfassungslehre, Berlín, Duncker & Humblot, 1928.
Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfrende Macht. Ein Beitrag zum Reichtbegriff im Völkerrecht, Berlín, Deutscher Rechtverlag, 1939. *[Revista de Estudios políticos* de Madrid, 1, 2, 1941, págs. 83-101.]

2. Otra bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica del Iluminismo,* Buenos Aires, Sur, 1969.
Baudelaire, Ch., *Lo cómico y la caricatura,* Madrid, Balsa de la Medusa, 1988.
Beaud, O., «Légalité et légitimité», en *Crise et pensée de la crise en droit, Weimar, sa république et se juristes,* Textes reunís por Jean-François Kervégan, Teoría, ENS editions Lyons, 2002, págs. 141-144.
Bertolloni, F., «Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt», en Jorge Dotti y Julio Pinto, *Carl Schmitt, su época y su pensamiento,* Buenos Aires, Eudeba, 2002, págs. 31-42.
Bielefeldt, H., «Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Systematic Reconstruction and Countercriticism», en David Dysenhaus (ed.), *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism,* Durham, Duke, 1998, págs. 25-36.
Bonito Oliva, R. y Cantilo, G., *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel,* Milán, Guerini, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hegeliana, 1998.
Borelli, S., *Il Covile,* núm. 280, 12 de agosto de 2005, año V.



BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad, Los cristianos y la renuncia sexual,* Barcelona, Muchnik, 1993.

CAAMAÑO MARTÍNEZ, J., *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt,* La Coruña, Porto y Cía, 1950, pág. 117.

CONDE, F. J., *Teoría y sistemas de las formas políticas,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.

CORTÉS, F. y MONSALVE, A. (eds.), *Multiculturalismo, Los derechos de las minorías culturales,* Murcia, Res Publica, 1999.

— *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.

Daìmon, Die Herrschaft der Vernunft, La Soberanía de la razón, Universidad de Murcia, 1994.

Daìmon, núm. 13, *Tierra, Técnica, Política: a partir de Carl Schmitt,* Murcia, Facultad de Filosofía, 1996.

DEHIO, L., «Geschichtsbild und Gegenwart», en *Göttinger Universitätzeitung,* 1946. Tiene dos partes «Von den Schranken kontinentalen Machtdenkens», que ocupa el núm. 4, y «Der letzte kontinentaleuropäische Hegemonieversuch», que ocupa el núm. 5.

— «Der Zusammenhang der preussisch-deutschen Geschichte 1640-1945», en AA.VV., *Gibt es ein deutsches Geschichtsbild?,* Würzburg, Echter Verlag, 1961. [Hay traducción francesa en *Le Féderaliste,* IV, 1962, págs. 162 y sigs.]

— «Um den deutschen Militarismus. Bemerkungen zu Gerhard Ritters Buch *Staatskunst und Kriegshandwerk.* Das Problem des Militarismus in Deutschland», en la *Historische Zeitschrift,* CLXXX, 1, 1955, págs. 43-73.

— *Gleichgewicht oder Hegemonie, Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte,* Scherpe, Krefeld, 1999.

— *Deutschland und die Weltpolitik im 20.Jahrhundert,* Oldenburg, Müchen, 1955. [Trad. it. de A. Cavalli, *La Germania e la politica mondiale del XX secolo,* Milán, Comunita, 1962.]

DUQUE, F., «La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger», en J. M. Navarro y R. Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía,* págs. 106-107.

— «La guarda del espíritu. Acerca del "nacional-socialismo" de Heidegger», en *Heidegger, la voz de tiempos sombríos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, págs. 11-81.

EIBL-EIBESFELDT, I., *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano,* Barcelona, Salvat, 1994.

FRESE, J., *Bewusstsein als Verhängnis. Alfred Seidels Bedeutung für fortwirkende Theoriebildungen der 20 Jahre,* Bielefeld, Typoskript, 1975.

GALLEGO, F., *De Múnich a Auschwitz, Una historia del nazismo, 1919-1945,* Barcelona, Plaza y Janés, 2001.

GALLI, C., *Genealogia della politica,* Bolonia, Il Molino, 1996.

GARCÍA PASTOR, R. y VILLACAÑAS, J. L., «Walter Benjamín y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», en *Tierra, técnica, política: a partir de Carl Schmitt. Daìmon,* núm. 13, Revista de Filosofía, julio-diciembre de 1996, págs. 41-61.



Gross, R., «Politische Polykratie 1926. Die legende umwobene SD-Akte Carl Schmitt», *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte,* XXIII, 1994, págs. 115-143.
Grossheim, M., *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger, Philosophie zwischen Leben und Existenz,* Bonn, Bouvier, 1991.
Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976,* vol. 13, Gesamtausgabe Fráncfurt, Klosterman, 1983.
— *Beiträge zur Philosophie,* vol. 65, Fráncfurt, Klosterman, 1989. [B].
— *Conferencias y artículos,* Barcelona, Serbal, 1994. [CA].
— *Der europäische Nihilismus,* Pfullingen, Neske, 1967.
— *Einfürung in die Metaphysik,* GA, vol. 40, Fráncfurt, Klostermann, 1983.
— *Holzwege,* Fráncfurt, Klostermann, 1950. *[Sendas Perdidas,* Buenos Aires, Losada, 1960.]
— *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Barcelona, Ariel, 1983.
— *Kriegesnotsemester* y *Sommersemester* de 1919. Editados por Bernd Heimbüchel, *Zur Bestimmung der Philosophie,* vol. 56/7 de *Gesamtausgabe,* Fráncfurt, Klostermann, 1987.
— *La proposición del fundamento,* Barcelona, Serbal, 1991.
— *Parménides,* Madrid, Akal, 2004.
— *Ser y Tiempo,* trad. J. Gaos, México, FCE, 1951.
— *Über den Humanismus Brief,* Roger Munier, París, Aubier, 1957.
— «La pregunta por la técnica», en *Vörtrage und Aufsätze,* Pfullingen, Günther Neske, 1954, pág. 13. [Sigo la versión de Adolfo P. Carpio, *Época de Filosofía,* año 1, núm. 1.] [T].
Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,* Nach der Ausgabe von Eduard Gans, Berlín, Akademie, 1981.
Herrera, C., «Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político», *Res Publica,* núm. 2, 1998, págs. 35-68.
Herrero, M., *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt,* Pamplona, Eunsa, 1997.
Howard, T., «Notes to Charisma and History: The Case of Münster, Westfalia, 1534-1535», en *Essays in History,* vol. 35, 1993, págs. 49-64.
Fiala, Hugo (seudónimo), «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt», *Internationae Zeitschrift für Theorie des Rechts,* núm. 9, 2, 1935, págs. 101-123, en K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt,* prefazione de Ernst Nolte, Laterza, Sagittari, 1994, bajo el título «Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt», págs. 124-166.
Jesi, F. y Kerényi, Károly, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968,* Macerata, Quodlibet, 1999.
Jünger, E., *El Nudo Gordiano, Der Gordische Knoten,* vol. 7, § 39, Sämtliche Werke, Stuttgart, Klett Kotta, 1978. [NG].
Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres, Doctrina del Derecho,* Adela Cortina (ed.), Madrid, Tecnos, 1989.
Kervegan, J. F., *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité,* París, Puf, 1992.



Koselleck, R., *Histórica versus hermenéutica,* con introducción de Faustino Ocina y J. L. Villacañas, Barcelona, Paidós, 1995.

Kramme, R., *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre,* Berlín, Duncker & Humbot, 1989.

Lastra, A., *La naturaleza de la filosofía política,* Murcia, Res Publica, 1999.

La Torre, M., *La lotta contra il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista,* Milán, Giuffre, 1988.

Lagi, S., «Espacio y Ley en Kelsen», *Res Publica,* núm. 14, año 2004.

Larenz, K., *La filosofía contemporánea del derecho y del Estado,* Truyol Serra y Galán Gutiérrez (trads.), Madrid, Editorial de Derecho Privado, 1942.

Lukács, G., *Goethe y su época,* Barcelona, Grijalbo, 1968.

Maschke, G., «Das "Amt Rosenberg" gegen Carl Schmitt. Ein Dokument aus dem Jahre 1937», *Zweite Etappe,* 1988, págs. 96-111.

Maschke, G., *Zum Leviathan von Carl Schmitt,* epílogo a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* Hamburgo, 1938, Hanseatische Verlagsantalt, reed. Hohemheim, Koln, 1982.

Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis,* Fráncfurt, Suhrkamp, 1988.

Molinuevo, J. L., *Jünger y la estética de lo origiario,* Madrid, Tecnos, Metrópolis, 1994.

Mongis, H., *Heidegger et la Critique de la notion de valeur,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.

Müller, A., *Elementos de política,* Madrid, Revista de Occidente, 1935.

Navarro, J. M. y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, Editorial Complutense, 1993.

Ocaña, E., *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre E. Jünger,* Universidad de Murcia, 1993.

Pinker, St., *La tabla rasa,* Barcelona, Paidós, 2004.

Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft, Eine Kritik des sozialen Radicalismus,* Bonn, Verlag F. Cohen, 1924.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1993.

— *Filosofía y Política en Heidegger,* Barcelona, Editorial Alfa, 1984.

Res publica, *Straussiana,* núm. 8, al cuidado de Antonio Lastra, Murcia, 2002.

Schuze, H., *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1917 al 1933,* Bolonia, Il Mulino, 1987.

Seidel, A., *Bewusstsein als Verhängnis,* Bremen, Edition Subversion-Verlag, Impuls, 1926.

Simmel, G., *Brücke und Tür. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft,* a cargo de Michael Landmann y Margaret Susman, Sttuttgart.

— *El individuo y la libertad. Ensayos de Crítica de la cultura,* Barcelona, Crítica, 1986.

Sohm, R., *Outlines of Church History,* Beacon Paperbacks, 1962.

Sombart, N., *Die deutschen Männer und ihre Feinde,* München, Hanser Verlag, 1991.

Steding, Ch., *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur,* Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1939.



Verbeke, G., *L'Evolution de la doctrine du Pneuma, du Stoicisme a S. Agustin,* París, Desclée de Brouwer, 1945.

Villacañas, J. L., «Tönnies versus Weber: el debate comunitarista desde la teoría social», en Francisco Cortés y Alfonso Monsalve (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia,* págs. 19-55.

— *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa,* Murcia, Res Publica, 1999.

— «Expulsión y paraíso. El problema de la historia de la libertad en Kant», en *Pensamiento,* 1993.

— *Narcisismo y Objetividad,* Madrid, Verbum, 1997.

— *Tragedia y Teodicea de la Historia. La historia de los ideales burgueses,* Madrid, La Balsa de la Medusa, 1994.

— «Histórica, historia social e historia de los conceptos», en *Res Publica,* núms. 11-12, año 6, Revista de Filosofía política, 2003, págs. 69-95.

Vitiello, V., «Heidegger/Rilke: un encuentro en el "lugar" del ser», en J. M. Navarro, *Heidegger o el final de la filosofía,* págs. 208-209.

Waltz, K. N., *Theory of International Politics,* Nueva York, Newbery Award Record, 1979.

Warnach, W., «Abstrakte Kunst als Zeitausdruck», *Wazburger Hochschulwochen,* Salzburg, Otto Müller, 1953.

Weber, M., «Parlamento y Gobierno en el nuevo ordenamiento alemán», en *Escritos Políticos,* vol. I, México, Folio Ediciones, 1982.

Wegener, H. (ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio,* Madrid, Editorial Complutense, 2006.

Zarka, Y., *Un detail nazi dans la pensée de Carl Schmitt,* París, Puf, 2005.

Zarone, G., *Metafísica de la Ciudad. Del encanto utópico al desencanto metropolitano,* Valencia, Pretextos-Universidad de Murcia, 1993.



COLECCIÓN BIBLIOTECA SAAVEDRA FAJARDO
DE PENSAMIENTO POLÍTICO



This page intentionally left blank



Títulos publicados

Reacción y revolución en la España liberal, Antonio Rivera García.
Política y Mesianismo, Giorgio Agamben, Alfonso Galindo Hervás.
La experiencia política americana. Un ensayo sobre Henry Adams, Javier Alcoriza.
Cádiz, 1812. Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España. Memoria primera sobre la Constitución gótico-española, Juan Sempere y Guarinos. Edición y estudio de Rafael Herrera Guillén.
Las indecisiones del primer liberalismo español. Juan Sempere y Guarinos, Rafael Herrera Guillén.
Por la senda de Occidente. Republicanismo y Constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar, Paola Rudan.
El pensamiento político de Hans Kelsen (1911-1920). Los orígenes de «De la esencia y valor de la democracia», Sara Lagi.
Un estadista francés en la España de los Borbones. Juan Orry y las primeras reformas de Felipe V (1701-1706), Anne Dubet.
La constitución de la libertad en Adam Smith, Enrique Ujaldón.
Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt, José Luis Villacañas Berlanga.

